

دفتر اول

مجموعه حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی

درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

به کوشش
محمد کریمی زنجانی اصل



بسم الله الرحمن الرحيم

حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی. ۱

درآمدی بر

کشاکش غزالی و اسماعیلیان

(مجموعه مقالات)

به کوشش

محمد کریمی زنجانی اصل

تهران ۱۳۸۳



درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

□ به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی

● حروفنگاری و صفحه‌بندی: نقش چلیپا

● لیتوگرافی: غزال

● چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

● شمارگان: ۱۰۰۰

● چاپ اول: ۱۳۸۱

● چاپ دوم: ۱۳۸۳

● نشانی: تهران، صندوق پستی ۶۴۹۴-۱۵۸۷۵

● تلفن: ۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۳۲۲۱۷

● شابک دوره ۳-۷۱-۶۱۴۴-۹۶۴

● شابک دفتر ۱-۷۲-۶۱۴۴-۹۶۴

○ کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

کریمی زنجانی اصل، محمد، ۱۳۵۲ -

حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی / به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل. - تهران: کویر، چاپ دوم ۱۳۸۳.

ISBN 964-6144-71-3 (دوره) - ISBN

964-6144-72-1 (۱.ج)

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱ - درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان.

۱. دانشمندان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. عارفان -- سرگذشت‌نامه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۵۰۹/۲۲

ح ۴۴ / ک ۱۴۱ Q

۵۴۳-۸۱م

کتابخانه ملی ایران

به یاد حمید عنایت

پیشگام و ژرف‌اندیش تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران

فهرست مطالب

دفتر اوّل

- دیباچه ۹
- آشنایی با مؤلفان ۱۳
- پیشگفتار: درآمدی بر ساز و کار سرکوب‌های معرفتی در ایران
- محمد کریمی زنجانی اصل ۲۷
۱. اباحت اهل باطن؛ بن‌مایه‌های یکسان آثار فارسی غزالی
- مریم اردستانی ۷۱
۲. ردّ غزالی بر اباحیه
- اوتو پرتسل، ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل ۹۹
۳. ستیهندگی غزالی یا دوگونه ستیزه‌نامه او
- شادروان محمد تقی دانش پژوه ۱۵۱
۴. غزالی و اسماعیلیه
- فرهاد دفتری ۱۹۳
۵. غزالی: دگراندیشی و دگراندیشان
- محمد حسین ساکت ۲۲۱
۶. ساز و کار امامت در فضائح الباطنیّه غزالی
- حاتم قادری ۳۲۳

فهرست مطالب

دفتر دوم

۷. پاسخ اسماعیلیّه به دعاوی غزالی
هانری کربن، ترجمه حاتم قادری ۳۴۹
۸. آیین سیاسی اشراقی؛ پاسخی گنوستیک به غزالی
محمد کریمی زنجانی اصل ۳۸۹
۹. غزالی و علم الادیان
هرمان لندولت، ترجمه احمد کاظمی موسوی ۴۶۳
۱۰. غزالی و اسماعیلیان (مروری بر "فضائح الباطنیّة")
شادروان محمدجعفر محجوب ۵۴۵
۱۱. فضائح الباطنیّة غزالی و دامغ الباطل علی بن الولید
مهدی محقق ۶۳۱
۱۲. غزالی بزرگ
علی نقی منزوی ۶۴۵

دیباچه

نگریستن در تاریخ اندیشه ایرانی در دوران اسلامی، برمی نماید که تأملات سیاسی در چگونگی رفتارهای انسانی و ژرف نگری در روابط و مناسبات سیاسی فرد و جامعه، همواره مورد توجه متفکران ایرانی بوده و هریک از آنها، بسته به باورها و چشم انداز معرفتی و موقعیت و خواست زمانه خویش، به شیوه ای در این زمینه اندیشیده و سخن گفته است. چنان که در حوزه های علوم عقلی و نقلی در جهان ایرانی / اسلامی، کمتر اثری را می توان یافت که در حیطه «سیاسات» سخنی عرضه نکرده باشد؛ و این نکته، به روشنی از جایگاه ویژه «معرفت سیاسی» در حوزه معارف ایرانی در دوران اسلامی خبر می دهد.

اما این «معرفت سیاسی» را به چه حیطه هایی می توان تقسیم کرد؟ از یک منظر کلاسیک، به نظر می رسد که با در نظر گرفتن تفاوت بنیادین میان «فلسفه سیاسی» و «اندیشه سیاسی» به لحاظ موضوع و روش، به این پرسش می توان پاسخ داد؛ البته، پاسخی روشن و نه قطعی.

می دانیم که موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک، «فضیلت» است؛ حال آنکه اندیشه سیاسی کلاسیک به «سلطه و آمریت» توجه دارد. پس، بی سبب نیست که فیلسوفان کلاسیک به هنگام بحث از «سیاسات»، موضوعات آن را همچون مقوله هایی فلسفی و در ارتباطی به سامان باکلیت نظام تفکر فلسفی شان در نظر گرفته و با برقراری مناسبتی معقول

میان اخلاق و سیاست، در واقع سیاست را تحت الشعاع اخلاق، و اخلاق را تحت الشعاع فضیلت قرار می‌دهند. نظریه پردازان سیاسی اما، به علت توجه به مقوله «سلطه» در شکل عینیت یافته‌اش در مرکز اصلی بحث‌هایشان، بیشتر هم خود را صرف آن می‌کنند که آموزه‌ها و پیشنهادهای کاربردی‌تری ارائه دهند تا کاربرست هرچه بیشتر و بهتر «قدرت» را ممکن سازند؛ و به همین دلیل است که نزد آنها، اخلاق تحت الشعاع سیاست بوده و سیاست در ارتباط با قدرت و سلطه تعریف می‌شود.

با نگرستن از این منظر و با پذیرفتن این تفاوت‌ها، از آنجا که شیوه‌های تفکر در باب «سیاسات» در حوزه تمدن ایرانی در دوران اسلامی را ذیل چهار قالب «اندرزنامه» (سیاستنامه‌ها و متون تاریخی)، «فقه»، «کلام» و «فلسفه» می‌توان به بحث گرفت، باید گفت که در این ورطه، «اندرزنامه‌نویسان»، همان «نظریه‌پردازان سلطه سیاسی» و «فیلسوفان»، قائلان به «سیاست مبتنی بر فضیلت» بوده‌اند. «فقیهان» و «متکلمان» هم اغلب در نوسان میان موضوع و روش آن دو حرکت کرده‌اند. البته، «فضیلت‌جوئی» فیلسوفان ایرانی را نمی‌توان و نباید به معنای خیالپردازی و ارائه طرح‌های ناکارآمد توسط آنها دانست؛ چه، فحوای متن‌های برجای مانده، مانند کتاب المله، خلاف این نظر را نشان می‌دهد و آشکارترین دلیل است بر این مدعا که ما از ابوبکر رازی تا ابن سینا و پیروانش، در فلسفه سیاسی ایرانی / اسلامی، سنتی را شاهدهیم که آگاهانه به ترویج دانش سیاسی و تحقیق در بُعد سیاسی فلسفه و دین و ارتباط میان فلسفه و جامعه می‌پردازد.

به رغم وجود چنین سنت ارزشمندی، متأسفانه به دلیل انتشار نه چندان بایسته آثار نگاشته متفکران مسلمان در این زمینه از سویی، و به دلیل نابسندگی بودن پژوهش‌های انجام شده درباره آثار منتشر شده

سیاسی^۱ و نگارندگان آنها از سوی دیگر، علاقه‌مندان فارسی‌زبان این گستره مطالعاتی، با کمبود محسوس منابع موجود در این زمینه روبرو هستند؛ و این در حالی است که اکنون، شاید بیش از هر زمان دیگری، از پرسش از ماهیت و طبیعت تفکر سیاسی در حوزه تمدن ایرانی در دوران اسلامی، ناگزیریم؛ پرسشی برآمده از چالش‌های نو پدیدار شده درباره سرشت هویت فرهنگی‌مان، که تلاش برای پاسخ بدان، منابع مهمی را پیش روی ما می‌نهد که متفکران ایرانی در تدوین آراء سیاسی خود از آنها بهره برده‌اند؛ منابعی که برآمده از خاستگاه تمدنی‌شان عبارتند از: ۱. آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی؛ ۲. سنت ملوکداری ایرانی و آموزه‌های ایرانشهرگرایانه؛ ۳. فلسفه سیاسی یونانی / هلنی؛ ۴. آداب و رسوم عرب در زمینه رفتار سیاسی.

گفتنی است که محل تلاقی و برخورد این منابع فکری در بخش مهمی از تاریخ اسلام، جغرافیای فرهنگی / تمدنی ایران بوده است؛ و به همین دلیل است که نخستین فیلسوفان جهان اسلامی در این حوزه فرهنگی / تمدنی پدیدار می‌شوند و آموزه‌هایی به دست می‌دهند که نگرستن در آنها ما را به اهمیت تأمل در چگونگی تبادل و تلاقی اندیشه‌ها و فرهنگ‌های یاد شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی، واقف می‌کند.

مجموعه چهار عنوانی حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی نیز با هدف برآوردن چنین تأملاتی فراهم آمده و مقاله‌های ارائه شده در دفترهای پنج‌گانه آن، دستامد تلاش دانشوران فاضلی است که به دور از جنجال‌های ایدئولوژیک، اما برآمده از دغدغه‌های یاد شده، به تألیف و ترجمه همت گماشته‌اند؛ و ارجگذاری از زحماتشان بر من بایسته است؛^۲ امید که دستاورد این تلاش، سرآغازی باشد برای سلسله پژوهش‌هایی

۱. اعم از فلسفه و کلام و ...

۲. گفتنی است که در پی نوشت‌های مقالات، شیوه ارجاع دهی هر مؤلف، به طور مستقل رعایت شده است.

حاکمی از پیدایی و پدیداری مکتب و سنت نوینی در بخشی از گفتمان کنونی جهان ایرانشناسی: مکتب و سنت «ایرانی» که محققانش با بهره‌گیری از آخرین دستاوردهای علوم انسانی، و با برخورداری از نگاهی سنجشگرانه، برآنند که سخن خویش را بازگویند و نگاه خویش را عرضه دارند و دغدغه‌های خویش را پیوند؛ دغدغه‌هایی که بی‌گمان، فردای علمی و فرهنگی ایران اسلامی، تا حدّ زیادی در گرو چگونگی بررسیدن و پاسخ ما بدانهاست.

در کار تدوین و آماده‌سازی این مجموعه برای انتشار، گذشته از نویسندگان و مترجمان محترم، عزیزان دیگری هم یاری‌ام کرده‌اند که یادکردشان بایسته می‌نماید.

مدیر محترم نشر کویر، آقای محمدجواد مظفر با استقبال از انتشار آن، در این زمانهٔ عسرت اندیشه، بار دیگر سهم شایستهٔ خویش در امور فرهنگی را برآورد؛ امید که همواره در این امور کوشا و توانا باشد.

دوستان گرانمایهٔ حروفچینی «نقش چلیپا» خانم‌ها شامانیان و نصرتی نیز با دقت تمام، زحمت حروفچینی مقالات را پذیرفتند و بازخوانی‌ها و بازنگری‌های چندباره‌اش را تاب آوردند؛ سپاسگزار این بزرگوارانم.

سرانجام، وامدار پدر و مادر فرزانه‌ام، محمود کریمی و بانو فاطمة السادات سرفرازی امینی هستم که از اوان کودکی مرا با گسترهٔ گسترده و ژرف حکمت ایرانی آشنا نمودند و فضای چنین کاری را فراوریم نهادند؛ نیز باید از آموزگاران گرانمایه‌ام آقایان دکتر علی مرتضویان و دکتر رضا رضازاده لنگرودی یاد کنم که در تمام سال‌های پس از آشنایی، مشوقان جدی‌ام در کار پژوهش بوده‌اند و در جریان این کار هم، با بردباری و خوشرویی، زحمات گاه و بیگاهم را پذیرا شدند. آنچه مسلم است، بدون راهنمایی و نکته‌سنجی‌های این چهار عزیز، مجموعه حاضر شکل کنونی‌اش را باز نمی‌یافت. سپاس فراوان من پیشکش لطف‌های بی‌دریغ آنها باد.

آشنایی با مؤلفان

مریم اردستانی، پژوهشگر تاریخ فلسفه و پزشکی در ایران و اسلام. در ۱۳۵۷ شمسی در شهرستان ورامین متولد شد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در تهران به پایان برده و آنگاه در رشته کتابداری پزشکی در دانشگاه شهید بهشتی به ادامه تحصیل همت گماشت. اکنون مدتی است که با برخی مؤسسه‌های علمی و پژوهشی مانند دایرة المعارف تشیع و مرکز آموزش و پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی همکاری دارد و از این رهگذر در مجموعه‌ها و نشریه‌های علمی، مقاله‌های متعددی را منتشر کرده است، که از آن جمله‌اند: «فرانتس تشنر؛ شرق‌شناس آلمانی»، فصلنامه آینه میراث، سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۸۰ ش؛ «آربری و فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی اسلامی»، فصلنامه آینه میراث، سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۸۰ ش؛ «فارابی؛ سیاست ارسطو و پوئس پارسی»، فصلنامه میراث شهاب، سال هفتم، شماره ۲۵ و ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ ش. برخی کتاب‌های منتشر کرده و در دست انتشارش نیز عبارتند از: درمان شناخت بیماری به روایت کهن‌ترین دارونامة فارسی (تهران، انتشارات اهل قلم، ۱۳۸۱ ش)؛ آناهید، بانوی پاکی و مهر در ایران باستان (مجموعه مقالات، تهران، ۱۳۸۱ ش).

اوتو پرتسل (۱۸۹۳ - ۱۹۴۱ م)، خاورشناس آلمانی و پژوهشگر مطالعات قرآنی. تحصیلاتش را در الهیات و کلام مسیحی آغاز کرد و پس از آشنایی با برگشترسر، استاد کرسی خاورشناسی دانشگاه مونیخ، علاقه‌اش به پژوهش‌های قرآنی جلب شد که دستامد آن تصحیح و انتشار آثاری چون کتاب التیسیر فی القرائات السبع از ابو عمرو عثمان بن سعید دانی بود. پس از درگذشت برگشترسر در ۱۹۳۳ میلادی، ادامه برنامه پژوهش‌های قرآنی او را پی گرفت و عهده‌دار سرپرستی کرسی خاورشناسی آن استاد فقید در دانشگاه مونیخ شد. افزون بر فعالیت‌های قرآن پژوهانه‌اش، به علم کلام اسلامی نیز پرداخت و در این زمینه مقالاتی مانند «نظریه ذره در دوران اولیه اسلام» را نگاشت. با آغاز جنگ جهانی دوم به خدمت فرا خوانده شد و در ۱۹۴۱ بر اثر سقوط هواپیما در ۴۸ سالگی کشته شد.

پرتسل رساله الرد علی الاباحیه غزالی را در ۱۹۳۳ تصحیح و همراه با مقدمه و ترجمه آلمانی آن منتشر کرد که ترجمه مقدمه و متن تصحیح کرده او در این مجموعه آمده است.

محمد تقی دانش‌پژوه (۱۲۹۰ - ۱۳۷۵ ش)، فهرست‌نگار و مصحح نسخه‌های خطی. در یکی از قصبات آمل متولد شد. تحصیلات خود را در آمل آغاز کرد. در ۱۳۱۶ شمسی راهی تهران شد و در دبیرستان معقول و منقول و مدرسه مروی به ادامه تحصیل همت گماشت. در ۱۳۱۹ به خدمت کتابخانه دانشکده حقوق درآمد و در ۱۳۲۰ از دانشکده معقول و منقول در رشته فلسفه فارغ التحصیل شد. در ۱۳۲۱ به سمت دبیری دانشگاه رسید و در ۱۳۳۱ معاون کتابخانه دانشکده حقوق شد. در ۱۳۳۳ به ریاست کتابخانه دانشکده حقوق و در ۱۳۳۴ به ریاست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران منصوب شد. در ۱۳۴۸ نیز دانشیار دانشکده الهیات و در ۱۳۴۹ دانشیار گروه تاریخ در دانشکده ادبیات گردید.

مرحوم دانش‌پژوه از ۱۳۳۲ به طور جدی به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی روی آورد و پس از اهدای کتاب‌های خطی سید محمد مشکوة به دانشگاه تهران، به همراه علی نقی منزوی به فهرست‌نگاری این آثار همت گماشت. پس از آن هم به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران پرداخت که انتشار هجده مجلد این فهرست تا ۱۳۶۴ دستاورد زحمات اوست. در همین سال‌ها کتابخانه‌های خصوصی و عمومی بسیاری از شهرهای ایران، و از جمله کتابخانه‌های آمل، اصفهان، یزد و ... و کتابخانه‌هایی در عراق، اتحاد جماهیر شوروی سابق، اروپا و آمریکا را مورد بررسی قرار داد و فهرست‌های نسخه‌های خطی آنها را در نشریه نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران منتشر نمود. مدتی هم به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس مشغول بود و مجلدات ۱۱ تا ۱۶ فهرست نسخه‌های خطی این کتابخانه را در سال‌های ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۸، با همکاری ایرج افشار و علی نقی منزوی تدوین کرد. همچنین در فهرست‌نگاری کتابخانه‌های سپهسالار و ملی ملک نیز شرکت داشت. او از بنیان‌گذاران نشریه‌های فرهنگ ایران زمین و نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی بود و افزون بر فهرست‌نگاری، بیش از چهل و پنج عنوان کتاب از مهم‌ترین آثار نگاشته متفکران ایرانی را نیز تصحیح کرد و به چاپ رساند و بر این مجموعه انتشار بیش از سیصد عنوان مقاله در زمینه بررسی نسخه‌های خطی و زندگی و آثار و آراء متفکران ایرانی و انیرانی در نشریات گوناگون را باید افزود. دانش‌پژوه در شمار محققان جامع‌الاطرافی بود که در زمینه‌های مختلف علوم ایرانی و اسلامی، دریچه‌ای از کتاب‌های خطی و گنجینه‌های علمی را فراروی علاقه‌مندان نهاد. سرانجام در ۲۷ آذرماه ۱۳۷۵ در تهران درگذشت.

مقاله «سته‌دگی غزالی» او را از کتاب زمینه ایران‌شناسی (به کوشش

چنگیز پهلوان - وحید نوشیروانی، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۱۹۰ - ۲۲۱) و با اجازهٔ بازماندگان بزرگوارش، برای انتشار در کتاب حاضر برگرفته‌ایم.

فرهاد دفتری، دکترای اقتصاد از دانشگاه کالیفرنیا (برکلی) و استاد دانشگاه‌های تهران و ملی سابق. در ۱۳۱۷ شمسی در تهران متولد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه در ایران و اروپا به امریکا رفت و درجهٔ دکترای خود را در ۱۳۵۰ دریافت کرد. اکنون ریاست بخش تحقیقات علمی و انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی در لندن را عهده‌دار است و از پژوهشگران برجستهٔ تاریخ مطالعات اسماعیلی به شمار می‌آید. مهم‌ترین کتابش تاریخ و عقاید اسماعیلیه نام دارد که دست‌آمد بیش از بیست سال مطالعه و تحقیق اوست و از هنگام انتشارش، در دانشگاه‌های اروپا و امریکا به عنوان کتاب مرجع مورد استفاده بوده و در ایران نیز منتشر شده است (ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه روز، چاپ دوم، ۱۳۷۶ ش). از دفتری در شماری از نشریه‌ها و مجموعه‌های معتبر علمی جهان نیز مقالات متعددی منتشر شده که از جملهٔ این مجموعه‌ها می‌توان به دایرةالمعارف اسلام (به زبان انگلیسی)، دانشنامهٔ ایرانیکا (به زبان انگلیسی) و دانشنامهٔ جهان اسلام اشاره کرد.

مقالهٔ «غزالی و اسماعیلیه» او از مجلهٔ معارف (دورهٔ اول، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۳ ش، صص ۱۷۹ - ۱۹۸) برای انتشار در این مجموعه برگرفته شده است.

محمد حسین ساکت، مستشار دادگاه تجدید نظر استان تهران، مدرس دانشگاه و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۲۶ شمسی در تربت حیدریه متولد شد و تحصیلات دورهٔ ابتدایی و متوسطه را در زادگاه خویش گذراند. در سال‌های ۱۳۴۶ تا ۱۳۴۹ در دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران در رشتهٔ حقوق تحصیلات خود را پی گرفت و آنگاه در نهاد دادگستری به کار همت گماشت. پس از مدتی برای ادامهٔ

تحصیل به کانادا رفت و در سال ۱۳۵۸ در رشته‌های اسلام‌شناسی و حقوق تجارت بین‌الملل از دانشگاه مک‌گیل مدرک کارشناسی ارشد خود را دریافت کرد.

از ۱۳۶۲ تا به امروز در مؤسسه‌ها و دانشکده‌های الهیات و ادبیات و علوم تربیتی و حقوق دانشگاه‌های فردوسی و آزاد اسلامی مشهد به تدریس مشغول بوده و هم‌زمان در دادگستری نیز فعالیت خود را ادامه داده است. زمینه‌های اصلی مطالعات و پژوهش‌های او عبارتند از «تاریخ آموزش و پرورش در ایران و اسلام»، «تاریخ و فلسفه حقوق» و «تاریخ و اخلاق پزشکی»، و از این رهگذر در کنگره‌های داخلی و خارجی چندی شرکت کرده و مقاله‌ها و کتاب‌های متعددی منتشر کرده است؛ که از آن جمله‌اند: ترجمه تاریخ آموزش در اسلام از احمد شلبی (تهران، ۱۳۶۱ ش)، نهاد دادرسی در اسلام (مشهد، ۱۳۶۵ ش)، پایگاه محمد النّیّم در کتابشناسی (مشهد، ۱۳۶۸ ش)، نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق (تهران، ۱۳۷۰ ش)، حقوق‌شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق (مشهد، ۱۳۷۱ ش)، شخصیت و اهلیت در حقوق مدنی (مشهد، ۱۳۷۲ ش).

حاتم قادری، دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس و استاد دانشگاه. در ۱۳۳۵ شمسی در تهران متولد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، به اخذ دانشنامه لیسانس از دانشگاه ملی سابق موفق شد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تحصیلات تکمیلی را در دانشگاه تربیت مدرس پی گرفت و در ۱۳۷۳ مدرک دکترای خود را اخذ کرد.

حوزه مطالعات تخصصی او اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام و تاریخ فلسفه سیاسی در غرب است. از این رهگذر مقالات و کتاب‌های چندی منتشر کرده که شماری از آنها عبارتند از: اندیشه سیاسی غزالی (تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰ ش)؛ تحوّل مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان (تهران،

نشر بنیان، ۱۳۷۵ ش)؛ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران (تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۸ ش)؛ اندیشه‌های دیگر (مجموعه مقالات، تهران، نشر بقیه، ۱۳۷۸ ش)؛ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹ ش).

مقاله «ساز و کار امامت در فضائح الباطیّة غزالی» او بخشی است از فصل چهارم کتاب اندیشه سیاسی غزالی (صص ۱۵۰ - ۱۷۵) با عنوان «عاملان سیاست - امام (صاحب حکم)»، که توسط ویراستار این مجموعه پس از مشورت با مؤلف انتخاب و نام‌گذاری شده است.

هانری کربن (۱۹۰۳ - ۱۹۷۹ م)، فیلسوف فرانسوی و پژوهشگر فلسفه و حکمت ایرانی و اسلامی. تحصیلاتش را در الاهیات و کلام مسیحی آغاز کرد و نزد بزرگانی چون اتین ژیلسون تحصیل کرد. آنگاه به شرق‌شناسی پرداخت و در ۱۹۲۹ میلادی دیپلم مدرسه زبان‌های شرقی پاریس را دریافت نمود. در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۶ سفر به آلمان، او را با فلسفه آلمانی و متفکرانی چون ارنست کاسیرر، رودولف اوتو و مارتین هایدگر آشنا کرد که به ترجمه کتاب وجود و زمان هایدگر به زبان فرانسه توسط او انجامید؛ در حالی که پیشتر هم، شاگردی در مکتب لویی ماسینیون وی را با جهان اندیشه‌های ایرانی آشنا کرده بود که در پی آن از ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ در ترکیه به پژوهش در آثار شهاب الدّین یحیی سهروردی (م ۵۸۷ ق) و تهیه عکس از دست‌نوشته‌های آثار او و انتشار برخی از این آثار مانند حکمة الاشراق و مشارع و مطارحات و ... پرداخت. در ۱۹۴۵ به ایران آمد و با برخی چهره‌های فرهنگی مهم مانند ابراهیم پورداود، علامه طباطبایی و محمد معین ملاقات‌هایی داشت. در تهران بخش ایران‌شناسی را در انستیتو فرانسه بنیاد گذاشت و مجموعه کتابخانه ایران را تأسیس کرد که در طول بیست و پنج سال بعد، دستامد آن انتشار نزدیک به سی عنوان کتاب از مهم‌ترین آثار عرفانی و فلسفی متفکران ایرانی بود.

از ۱۹۴۹ در محفلِ اِرانوس با متفکران نامداری چون اوتو و سوزوکی و یونگ مشارکت داشت که حاصل آن نگارش آثاری چون اسلام ایرانی در چهار جلد و تخیلِ خلاق در تصوّف ابن عربی در سال‌های بعد بود. در ۱۹۵۴ جانشین ماسینیون در بخش علوم مذهبی مدرسه مطالعات عالی پاریس شد. از ۱۹۶۴ نیز با همکاری سیّد جلال الدّین آشتیانی مجموعه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران را پی‌ریخت که چهار مجلد آن منتشر شد و با درگذشت او به سال ۱۹۷۹، ادامه آن ناتمام ماند.

مقاله «پاسخ اسماعیلیّه به دعاوی غزالی» او از روی ترجمه آن به انگلیسی توسط جیمز موریس، منتشر شده در کتاب سهم اسماعیلیّه در فرهنگ اسلامی (ویراسته سیّد حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۹۷۷ م، صص ۶۹-۹۸) به فارسی ترجمه شده است.

محمّد کریمی زنجانى اصل، تحصیل کرده رشته علوم سیاسى و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۵۲ شمسی در تهران متولد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در سال ۱۳۷۵ به اخذ مدرک لیسانس علوم سیاسى از دانشگاه آزاد اسلامى موفّق شد. از همان هنگام ضمن پیگیری مطالعات خود، با شماری از مؤسسه‌های تحقیقاتی همکاری داشته که دستامد آن شرکت در چند کنگره بین‌المللی و انتشار مقالات متعدّدی در نشریه‌ها و مجموعه‌های علمی چندی مانند دانشنامه جهان اسلام، دایرة المعارف تشیع، یاد پاینده، محقق‌نامه، و فصلنامه‌های تحقیقات اسلامی و میراث شهاب و ... بوده است.

حوزه اصلی مطالعات او تاریخ عقاید امامیه و تاریخ اندیشه‌های فلسفی و سیاسى در ایران و اسلام است، و در این زمینه‌ها تاکنون کتاب‌های ذیل را منتشر کرده است: شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، با مقدمه و تصحیح محمّد کریمی، تهران، نشر نقطه، ۱۳۷۹ ش؛ امامیه و

سیاست در نخستین سده‌های غیبت (تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش)؛ فاطمه مرئسی، زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش (ترجمه ملیحه مغازه‌ای، با مقدمه و ویرایش محمد کریمی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش)؛ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهاية‌الظهور شرح [فارسی] هیاکل النور، با مقدمه و تصحیح محمد کریمی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.

مقاله «آیین سیاسی اشراقی؛ پاسخی گنوستیک به غزالی» او، متن بازنگریسته دو مقاله‌ای است که پیشتر در شماره‌های ۱۳۴-۱۳۵ و ۱۳۸-۱۳۹ ماهنامه چیستا (دی و بهمن ۱۳۷۵ ش، صص ۳۱۴-۳۲۳؛ اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۶ ش، صص ۶۳۱-۶۳۹) با عنوان‌های «آیین سیاسی اشراقی؛ بنیادها و اصول» و «قتل سهروردی و آیین سیاسی اشراقی» منتشر کرده بود؛ و در کنگره بین‌المللی «قرطبه و اصفهان؛ دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب» در اردیبهشت ۱۳۸۱ شمسی ارائه شده است.

هرمان لندولت، پژوهشگر عرفان و فلسفه ایرانی / اسلامی و استاد بازنشسته مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا. در شهر بازل سوئیس متولد شد و پس از پایان تحصیلات متوسطه، مطالعات خود را در رشته ادیان ادامه داد و از مدرسه مطالعات عالی دانشگاه سوربن فرانسه فارغ‌التحصیل شد. آنگاه، پژوهش در گستره عرفان و فلسفه ایرانی / اسلامی را پی گرفت و با تدریس سی ساله در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، آموخته‌هایش از استادانی چون هانری کربن، و نیز یافته‌های خود را، به نسل تازه‌ای از پژوهشگران انتقال داد. با تشکیل شعبه تهران مؤسسه مطالعات اسلامی، در سال‌های ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ شمسی در ایران بسر برد و از این رهگذر به تصحیح و ترجمه فرانسوی کتاب‌های مکاتبات نورالدین اسفراینی و علاء‌الدوله سمنانی و کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی همت گماشت که به ترتیب در سال‌های ۱۳۵۱ و

۱۳۵۸ توسط بخش ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل (شعبه تهران) منتشر شدند. در همین مدت بر کتاب مرموزات اسدی در مزمورات داودی نجم‌الدین رازی (به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل، ۱۳۵۲ ش) مقدمه‌ای به زبان انگلیسی نگاشت و با همکاری دکتر مهدی محقق مجموعه سخنرانی‌ها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (به زبان‌های فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) را در ۱۳۵۰ توسط مؤسسه یاد شده منتشر کرد.

لندولت در سال‌های پس از پیروزی انقلاب هم در کنگره‌های متعددی در ایران شرکت کرده و درباره برخی متفکران ایرانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری سخنرانی داشته است. پس از بازنشستگی نیز از پژوهش دست نکشیده و با مؤسسات تحقیقاتی ایرانی و اروپایی چندی مانند باقرالعلوم قم و مؤسسه مطالعات اسماعیلی لندن همکاری دارد.

مقاله «غزالی و علم‌الادیان» او به ترجمه فارسی دکتر احمد موسوی کاظمی استاد مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (ایستاک) در مالزی، پیش از این در کتاب محقق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقق، به اهتمام بهاءالدین خرمشاهی و ...، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، صص ۱۰۲۰ - ۱۰۸۶) منتشر شده و به علت عدم دسترسی به مترجم محترم آن، با اجازه دکتر محقق در کتاب حاضر آمده است.

محمد جعفر محجوب، (۱۳۰۳ - ۱۳۷۴ ش)، دکترای ادبیات فارسی و استاد پیشین دانشگاه تهران. در تهران متولد شد و پس از به پایان رساندن تحصیلات ابتدایی و متوسطه، به دانشکده حقوق رفت و در ۱۳۲۶ شمسی در رشته علوم سیاسی فارغ التحصیل شد. در ۱۳۳۰ به

دانشکده ادبیات وارد شده و مدرک دکترای خود را در ۱۳۳۵ دریافت کرد و به تدریس در دانشسرای عالی همت گماشت.

مرحوم محبوب از محققان برجسته زبان و ادبیات فارسی بود و افزون بر تألیف مقالات تحقیقی و کتاب‌هایی مانند سبک خراسانی در شعر فارسی (تهران، ۱۳۴۵ ش)، متن‌های چندی را نیز تصحیح کرد که هریک در جای خود شایسته تقدیر و تأملند؛ و از آن جمله‌اند ویس و رامین از فخرالدین اسعد گرگانی (تهران، ۱۳۳۷ ش)، طرائق الحقائق از محمد معصوم شیرازی (تهران، ۱۳۳۹ ش) و فتوت‌نامه سلطانی از حسین واعظ کاشفی (تهران، ۱۳۵۰ ش). بر فهرست آثارش ترجمه‌هایی از آثار فتودور داستایوسکی (خاطرات خانه مردگان، تهران، ۱۳۳۵ ش) و جان اشتاین‌بک (انتقام مروارید، تهران، ۱۳۲۸ ش) و ... را نیز باید افزود. البته، مشخص‌ترین جنبه آثار او، توجه به فرهنگ عوام و تلاش در ارائه آن در دوره‌های دانشگاهی بود. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مدتی ریاست فرهنگستان ادب و هنر را بر عهده داشت. در سال‌های پایانی عمر در امریکا زندگی می‌کرد و فعالیت علمی خود را ادامه داد. سرانجام در ۲۷ بهمن‌ماه ۱۳۷۴ درگذشت.

مقاله «غزالی و اسماعیلیان» او را از فصلنامه ایران‌نامه (سال چهارم، نیویورک، ۱۳۶۵ ش، صص ۶۱۶-۶۷۸) برگرفته‌ایم.

مهدی محقق، دکترای زبان و ادبیات فارسی، استاد بازنشسته دانشگاه تهران، مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل از ۱۳۴۷ ش، عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی از ۱۳۶۹ ش و رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی از ۱۳۷۸ ش. در ۱۳۰۸ شمسی در مشهد متولد شد. پدرش مرحوم حاج شیخ عباسعلی محقق واعظ خراسانی از علمای نامدار شهر، در تسلط و احاطه به اخبار و احادیث اهل بیت (ع) شهره خاص و عام بود. تحصیلات دوران ابتدایی و

متوسطه را در شهرهای مشهد و تهران گذراند و در ضمن، از محضر بزرگانی چون مرحوم ادیب نیشابوری، مرحوم حاج شیخ محمد تقی آملی، مرحوم شیخ محمد علی مدرس تبریزی و شیخ ابوالحسن شعرانی بهره جُست و به درجهٔ اجتهاد رسید. در سال‌های ۱۳۳۰ - ۱۳۳۱ دارای چهار مدرک علمی شد: ۱. دورهٔ شش سالهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار، ۲. دورهٔ علوم تربیتی دانشسرای عالی، ۳. لیسانس دانشکدهٔ علوم معقول و منقول، ۴. گواهینامهٔ مدرّسی علوم منقول از وزارت فرهنگ. در ۱۳۳۳ پس از دریافت مدرک لیسانس زبان و ادبیات فارسی، در دورهٔ دکترای این رشته شرکت کرد و در ۱۳۳۴ در دورهٔ دکترای معقول ثبت‌نام کرد که در ۱۳۳۷ آن را به پایان رساند. در ۱۳۳۸ نیز با دفاع از رسالهٔ دکترای خود با عنوان «تحقیق در دیوان ناصر خسرو» به دریافت مدرک دکترای زبان و ادبیات فارسی موفق شد. در همین سال به عضویت انجمن فلسفه و علوم انسانی درآمد. پس از موفقیت در امتحان دانشیاری در ۱۳۳۹، از وزارت فرهنگ به دانشگاه منتقل شد. در سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۲ در دانشگاه لندن، ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۴ در دانشگاه تهران، و ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۷ در دانشگاه مک‌گیل کانادا به تدریس زبان و ادبیات فارسی و علوم اسلامی همت گماشت. در ۱۳۴۷ شعبهٔ تهران مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل را افتتاح کرد. تا ۱۳۵۵، ضمن تحقیق و تدریس در دانشگاه تهران، سفرهای علمی چندی نیز داشت. در این سال، برای تدریس به دانشگاه مک‌گیل بازگشت و تا ۱۳۵۷ در آنجا بود. پس از بازگشت به ایران، تا هنگام تعطیلی دانشگاه‌ها به تدریس ادامه داد. در سال‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ شمسی در پایه‌ریزی و تأسیس «سازمان دایرة المعارف تشیع» و «بنیاد دایره المعارف اسلامی» مشارکت فعال داشت. در ۱۳۶۱ از دانشگاه تهران بازنشسته شد و از آن هنگام، در دانشگاه‌های داخلی و خارجی چندی، مانند مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی،

به تدریس ادامه داده، و همچون گذشته، به کار پژوهش و نشر آثار متعددی همت گماشته است؛ آثاری که در معرفتی فرهنگ و تمدن ایرانی / اسلامی به جهان علم و اندیشه، سهم برجسته و شایسته‌ای داشته‌اند؛ و در عین حال، از ژرف‌نگری و گستره گسترده دانش این اندیشه‌مند ایرانی خبر می‌دهند؛ گستره‌ای که مهم‌ترین زمینه‌هایش عبارتند از: ۱. شعر و ادب فارسی، ۲. ادبیات عرب، ۳. علوم قرآنی، ۴. تاریخ پزشکی در ایران و اسلام، ۵. فلسفه و کلام اسلامی. دستامد تلاش نیم قرن این دانشی‌مرد ایرانی، انتشار بیش از پنجاه عنوان کتاب (اعم از تألیف، تصحیح و ترجمه) و تألیف و انتشار بیش از یکصد و پنجاه مقاله تحقیقی به فارسی و سی و هفت عنوان مقاله به زبان انگلیسی در نشریه‌ها و مجموعه‌های علمی ایرانی و اروپایی متعددی است. همچنین، شرکت در هشتاد و یک کنگره بین‌المللی و شصت و یک کنگره داخلی، و عضویت در بیست و هفت مجمع علمی ایرانی و دوازده مجمع علمی بین‌المللی، از او، چهره‌ای بین‌المللی برنموده است. زندگینامه و فهرست آثار این استاد ارجمند تا ۱۳۷۸ شمسی در مقدمه کتاب محقق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقق، به کوشش بهاء الدین خرمشاهی و ...، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۷ - ۱۲۶) به قلم خود ایشان آمده است.

مقاله «فضائح الباطنیة غزالی و دامغ الباطل علی بن الولید» او از کتاب دومین بیست گفتار (انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۱۶ - ۱۲۷) برای انتشار در این مجموعه برگرفته شده است.

علی نقی منزوی، دکترای فلسفه از دانشگاه سن ژوزف بیروت و استاد پیشین دانشگاه تهران. در ۱۳۰۲ شمسی در بغداد متولد شد و در خانواده‌ای روحانی، در مکتب پدر بزرگوارش علامه شیخ آقابزرگ طهرانی رشد کرد و از محضر شماری از علمای برجسته ایران و عراق

بهره گرفت و از آنها اجازه روایت دریافت کرد. پس از پایان دوره ابتدایی و متوسطه، در دانشگاه تهران به اداره تحصیل همّت گمارد. در سال ۱۳۲۶ لیسانس معقول و در ۱۳۲۹ لیسانس دانشسرای عالی و در ۱۳۳۰ لیسانس دانشکده حقوق (رشته قضایی) را اخذ نمود و در ۱۳۳۷ دکترای رشته معقول را به پایان رساند. در این مدت از محضر بزرگانی چون مرحوم سید محمد مشکوة بهره می گرفت که دستامدش تصحیح و انتشار آثار گراندوری چون ایضاح المقاصد من حکمة عين القواعد (شرح حکمة العين دیران کاتبی قزوینی از علامه حلی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش) بود. در طول همین سالها در کار آماده سازی و انتشار لغتنامه با مرحوم دهخدا کار می کرد و در تهیه گرانمایه ترین فهرست آثار شیعی، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، با پدر دانشمندش همکاری داشت و مجلدات ۴ تا ۱۵ و ۲۴ و ۲۵ این مجموعه در طول سالهای ۱۳۶۰ قمری تا ۱۳۴۳ شمسی به همّت او منتشر شدند. در همین حال به کار فهرست نگاری نسخه های خطی نیز می پرداخت و به همراه مرحوم محمد تقی دانش پژوه فهرست نسخه های خطی کتابخانه اهدایی مرحوم مشکوة به دانشگاه تهران و فهرست نسخه های خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار را تنظیم کرد. در کنار این فعالیت ها، در دانشکده ادبیات نیز به تدریس مشغول بود.

منزوی در ۱۳۴۵ به بیروت رفت و در ۱۳۵۱ با نگارش پایان نامه ای درباره فلسفه نبوت ابن کمونه (م ۶۸۳ ق) فیلسوف نامدار جهان اسلام، مدرک دکترای فلسفه را دریافت کرد و در عین حال با همکاری عقیف عسیران، محقق برجسته عرب، مجلدات اول و دوم نامه های عین القضاة همدانی را تصحیح و منتشر نمود. پس از بازگشت به ایران، در دانشگاه تهران به تدریس مشغول شد. در سالهای پس از پیروزی انقلاب اسلامی، با برخی مراکز فرهنگی مانند کتابخانه ملی و سازمان میراث فرهنگی به همکاری پرداخت و از این رهگذر برخی از مجلدات فهرست

نسخه‌های خطی کتابخانه ملی را آماده کرد. در همین دوران، کتاب‌هایی چون احسن التقاسیم مقدسی، تجارب الامم ابن مسکویه (جلدهای ۵ و ۶)، معجم البلدان یا قوت حموی و ... را از عربی به فارسی ترجمه کرده و منتشر ساخت و بر اینها، انتشار مجموعه طبقات اعلام الشيعة شیخ آقا بزرگ طهرانی را نیز باید افزود. تنوع مقالات منتشر شده از او در نشریه‌ها و مجموعه‌های علمی معتبری مانند دانشنامه ایرانیکا و دایرة المعارف بزرگ اسلامی با بیش از یکصد عنوان و تأمل در کتاب‌های منتشر کرده‌اش، اعم از تألیف و ترجمه و تصحیح (بیش از پنجاه عنوان)، وی را پژوهشگری صاحب سبک و جامع الاطراف نشان می‌دهد، که البته این امر حاصل بیش از نیم قرن فعالیت علمی مستمر است.

مقاله «غزالی بزرگ» او را از مجموعه خورشید سواران (به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۷-۱۷۲) برگرفته‌ایم.

پیشگفتار

درآمدی بر ساز و کار سرکوب‌های معرفتی در ایران

(دگراندیشی تا سده پنجم هجری)

محمد کریمی زنجانی اصل

دولت‌های دگراندیش ستیز و سرکوب‌های معرفتی تاریخ کشاکش‌های مذهبی و معرفتی در ایران، بنا بر اسناد و مدارک موجود، گستره‌ای را در بر می‌گیرد که تا پدیداری نخستین قدرت‌های سازمان یافته سیاسی و حکومتی در هزاره نخست پیش از میلاد راه می‌برد و تا اکنوئیت جامعه ایرانی نیز قابل پیگیری است. در واقع، تأمل در تعدد و تکرار این کشاکش‌ها در اشکال و ابعاد مختلف، در بخش عمده‌ای از تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی، برانگیزاننده حساسیت شماری از پژوهشگران برای تبارشناسی و آسیب‌شناسی رفتارهای فرهنگی و معرفتی جامعه ایرانی از این چشم انداز بوده است و پژوهش‌های تاکنون انجام گرفته در این زمینه نیز، عمدتاً از چنین دغدغه‌هایی برخاسته‌اند.

با این حال، توجه به درونمایه و دستامد بسیاری از این پژوهش‌ها برمی‌نماید که مؤلفانشان در توضیح و تحلیل تاریخ این کشاکش‌ها، با تأکید بر برخی عوامل جغرافیایی، اقتصادی، اجتماعی، و با برکشیدن و برجسته‌نمایی نقش نهاد حکومت در این زمینه، به تبیین‌ها و تفسیرهایی بعضاً تک‌سویه و روبنایی راه برده‌اند. حال آنکه به رغم همراهی متداول منش ستهنده کشاکش‌های یاد شده با سرکوب‌های نظامی، طرح این پرسش نیز ضروری می‌نماید که آیا صرف توجّه به حضور واقعیّ تاریخی به نام «دولت» در شکل سرکوبگر و دگراندیش ستیزش در متن این کشاکش‌ها، نادیده گرفتن عوامل به ظاهر پنهان اما در عمل بس مهمّ دیگری را موجب نخواهد شد؟ و آیا فرو کاستن ساز و کار ستهنده این کشاکش‌ها به سرکوب‌های نظامی، به بی‌توجّهی نسبت به وجه دیگری از سرشت و کارمایه آنها راه نخواهد برد: سرکوب‌های معرفتی؛ سرکوب‌هایی که دستامد روابط پیچیده و مناسبات چند جانبه نیروهای سیاسی / اجتماعی / اقتصادی / فرهنگی درگیر در فرآیند مشروعیت بخشی «دولت به مثابه نهادی سرکوبگر» هستند؛ سازمایه و شاکله اصلی رفتارهای فرهنگی ما در طول تاریخ و در پهنه جغرافیای تمدّنی ایران را برمی‌سازند؛ و حضورشان در اکتونیت این جامعه، برمی‌نماید که گشودن افق‌های تازه و نشان دادن امکانات جدید اندیشیدن و احساس کردن و عمل نمودنمان، جز از راه به چالش خواندن آنها به مثابه سازندگان «روح زمانه»^۱ ما، ممکن و میسر نخواهد بود.

به واقع، با بهره‌گیری از چنین نگرشی درمی‌یابیم که قدرت‌های حاکمه در طول تاریخ ایران، برخورد دوگانه خود با حضور ادیان و جهان‌بینی‌های مختلف را بر چه بنیادهایی استوار کرده بوده‌اند: این قدرت‌ها از سویی فرهنگ‌های گوناگون را تا آنجا برتافته و با پیروانشان از در همزیستی و

۱. البته در معنای آلمانی‌اش.

مسالمت‌اندیشی برمی‌آمده‌اند که یا آنها را پشتیبان اساس اقتدار و مشروعیت سیاسی خود بدانند و یا دست‌کم برای این اقتدار و مشروعیت از جانب ایشان خطری احساس نکنند؛ در همین حال، از سوی دیگر، توتالیسم^۱ حاکم بر آنها، با دلالتش بر وجود نظامی وحدت‌بخش و بنیاد گرفته بر اندیشه‌ای در پی بیان هر چیز و توانا به فرمان دادن به هر کار، از راه قائل شدن به تفاوت ژرف و تمایز شدید زیست‌جهان برساخته این اندیشه با دیگر زیست‌جهان‌های اندیشه‌های موجود، بر انکار و نفی ضرورت حضور چنین زیست‌جهان‌هایی کوشیده و اصرار می‌کرده است؛ و بدیهی می‌نماید که افزار این نفی و انکار را در بهره‌گیری از فرهنگ‌های پشتیبان خود به عنوان عاملان سرکوب معرفتی بازمی‌جسته است؛ هم‌چنان که این فرهنگ‌ها نیز استمرار حضور خویش را در این سازش و آن چالش می‌دیده‌اند.

چنین فرایندی را از آغاز تشکیل نخستین حکومت‌های ایرانی با مدّعی «تمرکزگرایی و جهان‌شمولیت‌شان» می‌توان دید. هر چند که با نادیده گرفتن این دوگانه رفتاری‌ها، تاکنون، بنیان‌گذار این حکومت‌ها، کوروش هخامنشی را بیشتر حامی بابل و ستایشگر مردوک و منجی یهود و شخصیتی آزاد اندیش دیده‌اند و بر همین اساس او را ستوده و تا جایگاه پیامبری فرازش آورده‌اند،^۲ اما کمتر توجه کرده‌اند که او در جریان فتح بابل، با همدستی پرستاران و پیروان مردوک، معابد ساخته نبونید در بزرگداشت ایزد سین (: ماه) را آتش زد و غارت کرد و منهدم ساخت تا

۱. در معنای اریکسونی آن.

۲. در این زمینه، برای نمونه بنگرید به گزارش‌های نقل شده در این پژوهش‌ها: مرتضی احتشام، ایران در زمان هخامنشیان، تهران، ۱۳۵۴ ش، صص ۲۱۲-۲۱۴؛ ا.ت. او مستد، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه محمد مقدّم، تهران، ۱۳۷۲ ش، صص ۶۷-۷۱؛ فریدون بدره‌ای، کوروش کبیر در قرآن مجید و عهد عتیق، همدان، ۱۳۳۸ ش، صص ۶۸-۷۲؛

G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968, pp.158-160.

ایزدی پارساگرا و فراقومی با توانایی رقابت با مدّعی جهان شمولش را در برابر ایزدی صرفاً قومی به زانو درآورد و درهم کوبید.^۱

حدود سازش و چالش جانشینان کوروش با ملل ساکن در گستره شاهنشاهی نیز بر چنین اصولی استوار بود؛ چنان که از سویی ایزدان «بی آزار» دیگر آیین‌ها را به رسمیت می‌شناختند و هم‌اندیشی‌ها و مراودات میان مذاهب و فرهنگ‌های مختلف را برمی‌تافتند و حتی تخت جمشید را به عنوان کانون تلاقی آنها برپا کردند؛^۲ و از سوی دیگر، در برخورد با جنبش‌های اقتدارگریز، با بهره‌گیری از افزارها و راهکارهای گوناگون، به سرکوب خشونت‌آمیز و حذفی دست می‌یازیدند؛ چنان که خشیارشا، هم در تخت جمشید «دروازه ملل» ساخت^۳ و هم به ویران کردن «معبد دیوان» فرمان داد^۴ و برای پدیدار کردن تمرکزگرایی مذهبی

۱. J. Duchesne - Guillemin, "Religion et politique, de Cyrus a Xerxès", *Bulletin of the Iranian Culture Foundation*, vol.I, part.1, Tehran, 1969, pp.56-57;

نیبرگ نیز سیاست دینی کوروش را نه برآمده از آزادمنشی دینی او، بلکه برخاسته از هدف وی در تأمین استیلایش بر سرزمین‌های تسخیر شده، تلقی کرده است: نک:

H. S. Nyberg, "Das Reich der Achämeniden", in: *Historia Mundi*, III, Bern - München, 1954, S.67.

۲. در این باره نک: مهرداد بهار، تخت جمشید، تهران، ۱۳۷۲ ش.

3. Roland G. Kent, *Old Persian*, New Haven, 1961, p.148; R. N. Sharp, *The Inscriptions in old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors*, Shiraz, 1967, p.106.

مطالب مربوط به دروازه ملل در بندهای ۱۱ تا ۱۷ از کتیبه XPa آمده است. در این مورد همچنین نک: علیرضا شاپور شهبازی، شرح مصوّر تخت جمشید، تهران، ۱۳۵۵ ش، صص ۱۳ - ۱۵.

4. R. G. Kent, *Old Persian*, op.cit, p.151; R. N. Sharp, *The Inscriptions ...*, op.cit, p.118.

مطالب مربوط به ویران کردن معبد دیوان در بندهای ۳۲ تا ۴۱ از کتیبه XPh آمده است. برای برخی تفسیرها، در این باره نک: م.آ. داندامایف، ایران در دوران نخستین پادشاهان

در کنار تمرکزگرایی سیاسی کوشید؛ گویی از این دوران، پیچیدگی امور حکومتی و ساختمان‌دی نظام سلطه و قدرت، می‌رفت که اتخاذ چنین سیاستی را «بایسته و ضروری» بنماید؛ و پس از تسخیر ایران به دست مقدونیان، نژاده‌گرایان ایرانی ضرورت توجه بدان را بیشتر دریافتند؛ هر چند که هلنیسم و جهان‌وطنی‌گری دوران سلوکی و بازتابش در عهد اشکانی،^۱ امکان چنددانی برای بروز آن فراهم نیاورد، مگر پس از پدیداری دولت روم به عنوان یک قدرت معارض خارجی. سرانجام،

هخامنشی، ترجمه روحی ارباب، تهران، ۱۳۵۲ ش، صص ۳۱۹ - ۳۲۰ (او با هرتسفلد در یکی دانستن "دیوها" با ایزدان مطرود زرتشتی و به ویژه "میترا" و "آناهیتا" و "ورهرام" همدانستان است)؛ ا.ت. اوستد، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه محمد مقدم، پیشین، صص ۳۱۳ - ۳۱۴ (او "دیوها" را همان قبیله "داهی" در مرز ایران و در ناحیه باکتریا می‌داند)؛ برای نظری که "معبد دیوان" را همان "معبد مردوک" در بابل می‌داند، آن هم بدون توجه به برپا بودن این معبد تا پایان عهد هخامنشی، نک:

J. Duchesne - Guillemin, "Religion et politique...", *op.cit*, pp.61-63; G. Widengren, *Les religions* ..., *op.cit*, pp.162-163; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, SS.365-366;

و برای نظری که بدون در نظر گرفتن سخنان هرودوت، معبد دیوان را همان پارتون آتن می‌داند، نک:

J. Lévy, "L'inscription triomphal de Xerxès", *Revue historique*, vol.185, 1939, pp.105 ff; U. Bianchi, "L'inscription 'des daivas' et le Zoroastrisme des Achéménides", *Revue de l'histoire des religions*, vol.192, 1977, pp.3-30.

۱. درباره فرهنگ هلنی در ایران دوره‌های سلوکی و اشکانی منابع مورد مراجعه من عبارت بوده‌اند از: ساموئیل. ک. ادی، آیین شهریاری در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۷ ش، صص ۱۰۷ - ۱۶۸؛ م.م. دیاکونف، اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ ش، صص ۱۱۳ - ۱۲۷؛ مالکوم کالج، پارتیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۸۷ - ۱۴۷؛

Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New York, 1956, ch. III, V, VI; *The Cambridge History of Iran*, vol.3, part.2, ed. E. Yarshater, Cambridge, 1975, ch. 22-23; G. Widengren, *Les religions*..., *op.cit*, pp. 201-272.

ظهور ساسانیان اتخاذ چنین سیاستی را دوباره فراز آورد و به روندی انجامید که از تمرکزگرایی سیاسی تا تمرکزگرایی مذهبی راه پیمود؛ و توجه بدان برمی نماید که چرا مانویت به دلیل برنیاوردن خواست‌های اقتدارگرایانه این دولت، و برآمده از خصلت ایدئولوژی گریز و غیرحکومتی و ناثزاده آموزه‌های پیامبر و بنیادگذارش، از مذهبی برخوردار از حمایت نخستین پادشاهان ساسانی به مذهبی معارض در عهد پادشاهان بعدی تبدیل گشت و درهم کوبیده شد؛^۱ اما در دوران شاه نرسه (حک: ۲۹۳ - ۳۰۲ م)، برای مدتی، همچون «سلاحی علیه رومیان در پشت جبهه آنان مورد استفاده قرار گرفت»^۲ و در عهد هرمز دوم (حک: ۳۰۲ - ۳۰۹ م) پیگردش از نو ادامه یافت. این روند را در باره کیش مزدکی به عنوان خلف مانویت^۳ هم شاهدیم، که به دلیل استواری بر آموزه‌هایی برآورنده خواست‌های ملوکانه کواد اول برای درهم کوبیدن شماری از مزاحمان و مدعیان حاضر در ساخت قدرت، برای مدتی به فراز برکشیده شد، اما سرانجام به دلیل نداشتن خصلت ایدئولوژیک و حکومتی‌ای که بهره‌گیری از تمامی افراهای حفظ قدرت را فراچنگش قرار دهد، به یک کودتای مخالفان درهم شکست.^۴ چنین توجهی، همچنین توضیح می‌دهد

۱. نک: ولادیمیر گریگوریچ لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۵ ش. صص ۱۱۸ - ۱۳۱.

۲. ن. پیگولوسکیا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ ش، ص ۴۶۷.

3. G. Widengren, *Les religions...*, op.cit, pp.341-343; O.Klima, *Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha, 1957, ss.183 ff.

برای نقد این دیدگاه و اصرار بر اصلاحات آیین مزدکی در آیین زرتشتی نک:

The Cambridge History of Iran, vol.3, part.2, op.cit, chapter. 27b.

۴. در این باره بنگرید به کتاب یاد شده کلیما در پی نوشت قبل که بررسی فراگیر آیین مزدکی به عنوان یک جنبش اجتماعی در جامعه‌ای دینی را دربردارد.

که کرتیر، موبدان موبد و شاید هم نظریه‌پرداز حکومتی ساسانی، چرا به آن همه سرکوب دگران‌دیشان بر خود می‌بالید و حتی از هم‌کیشان ناهمسازش در آتشکده شیز آذربایجان نیز نگذشت،^۱ و با افتخار، اجازه گرفت کشتارهایش را در زیر نویکنده^۲ شاهانه ثبت کند.^۳ هرچند که به فرجام، اهل شیز قدرت معنوی را فراچنگ آوردند و در عهد آذرباد مارسپندان با توجه به مقتضیات زمانه خود به تدوین کلام زرتشتی و

۱. برخورد موبدان شیز و استخر تعبیر نگارنده این گفتار است. تورج دریایی هم با اشاره به یادکرد کرتیر در باب "به راه راست آوردن موبدان"، درباره کشاکش‌های موبدان زرتشتی بر سر خوانش‌های متعدد اوستا سخن قابل تأملی داد. نک: «نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی»، ایران‌نامه، سال هفدهم، نیویورک، تابستان ۱۳۷۸ ش، صص ۲۹۱-۲۹۵.

۲. «نویکنده» nevikand واژه‌ای است که مرحوم یحیی ماهیار نوایی برای «کتیبه» یا «سنگ نبشته» که دو برابر نهاد واژه Inscription اند، پیشنهاد کرده است. نک: «نویکنده - نگارکنده»، ماهنامه چستا، سال دوم، شماره ۱۴، آذر ۱۳۶۱ ش، صص ۴۳۷-۴۳۸.

۳. درباره کرتیر و فعالیت‌هایش منابع مورد مراجعه من عبارت بوده‌اند از: پرویز رجبی، «کرتیر و سنگ نبشته او در کعبه زرتشت»، بررسی‌های تاریخی، سال ششم، شماره مخصوص، صص ۱-۶۸؛ علی نقی منزوی، «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران عصر ساسانی»، ماهنامه چستا، سال سوم، شماره ۱، شهریور ۱۳۶۴ ش، صص ۵-۱۱ (منتشر شده با امضاء مستعار علی کوشا)؛ ولادیمیر لوکوتین، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، پیشین، صص ۱۱۲-۱۶۲؛ ن. پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، پیشین، صص ۴۶۳-۴۷۹؛ محمد تقی ایمان‌پور، «نقش روحانیان زرتشتی در تقویت حکومت ساسانی و دیانت زرتشتی»، فصلنامه مطالعات تاریخی، سال دوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۶۹ ش، صص ۲۱۱-۲۳۴؛ احمد تفضلی، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، یکی قطره باران (جشن‌نامه استاد دکتر زریاب خویی)، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۷۲۳-۷۳۷؛ تورج دریایی، «کتیبه کرتیر در نقش رجب»، نامه ایران باستان، سال اول، شماره اول، تهران، بهار و تابستان ۱۳۸۰ ش، صص ۳-۱۰.

G. Widengren, *Les religions ...*, op.cit, pp.305-309; James R. Russel, "Kartir and Mānī: A Shamanistic model of their conflict", *Acta Iranica*, vol. XVI, Leiden, 1990, pp.180-193; S. Shaked, *Dualism in Transformation Varieties of Religion in Sassanian Iran*, London, 1994, ch. I, V.

اندرزنامه‌نگاری همّت گماشتند و خاطره‌کرتیر و سرکوب‌هایش را به سکوت برگزار کردند؛ یا از روی مصلحت‌اندیشی و یا برآمده از کینه دیرینه‌شان از او.

بدین‌سان، چرایی اقتدارگریزی بسیاری از ادیان و اقوام ایرانی در برخورد با قدرت‌های حاکمه و ادیان حکومتی، از عهد هخامنشی به بعد، به طور کلی در چنین روندهایی ریشه دارد؛ و می‌دانیم که این اقتدارگریزی، در مواردی، کشاکش‌های سیاسی و شورش‌های اجتماعی چندی را نیز به همراه داشت؛ به ویژه که جغرافیای طبیعی و نظام معیشتی اقوام پراکنده در ایران نیز آن را هموار و ممکن می‌نمود؛ اما این همه ماجرا نیست؛ و دوره‌های فترت سلطه قدرت مرکزی، به شکوفایی سطح مراودات مذهبی و فرهنگی راه برده و خوانش‌های ترکیبی و چندرگه‌ای از جهان‌بینی‌های مختلف را فرجام داد؛ اوج این رخداد را در دوران اشکانی و در نخستین و واپسین سده‌های عهد ساسانی شاهدیم^۱ و کانون‌های اصلی آن در ایران خاوری و باختری و آسیای صغیر متمرکز بودند؛ و بیش از همه، در بین‌النهرین و ماوراءالنهر.^۲

در چنین احوالی، جریان سلطه تازیان بر مناطق گسترده‌ای از شاهنشاهی ساسانی و امپراطوری روم، دین تازه‌ای را فراروی ساکنان

۱. ویدن‌گرن در این زمینه، بررسی‌های قابل تأمل و درخشانی دارد. از جمله این آثار عبارتند از:

G. Widengren, *Iranisch - semitisch Kulturbewegung in parthischer Zeit*, Köln - Opladen, 1960; Idem, *Mani and Manichaeism*, trans. by Charles Kessler, London, 1965, pp.1-22;

و نیز بنگرید به ترجمه فارسی همین اثر: گنو ویدن‌گرن، مانی و تعلیمات او، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران، ۱۳۵۲ ش، صص ۹-۳۵.

۲. چنان که دانشگاه‌های جندی‌شاپور در خوزستان، سورا در نزدیکی تیسفون، نصیبین در کردستان، حرّان و اِدِسا در آناتولی انطاکیه و اسکندریه مهم‌ترین کانون‌های تجمع این فرهنگ‌های چندرگه و ترکیبی بودند.

مغلوب آنها نهاد: اسلام، با مدّعیایی جهان‌وطن‌گرا و بنیاد گرفته بر اصل وحدانیت خداوند؛ خدایی که همه معانی پراکنده هستی و آدمی را جمع کرده و به صورت ترکیبی واحد عرضه می نمود؛ آن هم از راه تبدیل جهان به آیات و نشانه‌هایی گرد آمده در یک متن، با اُس اساسی به نام قرآن؛ که در عین حال، با به رسمیت شناختن شماری از جهان‌بینی‌های موجود، برگرفتن محسّنات آراء هر یک از آنها و کنار نهادن ناپسندی‌هایشان را امری ممکن می دانست: كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ (بدین سان خداوند حق و باطل را مثل می زند؛ و اما کف بر باد می رود، و اما آنچه به مردمان سود می رساند، بر روی زمین باقی می ماند) [الرعد، آیه ۱۷].

آنچه مسلم است، جریان فتوحات تازیان، حیات سیاسی / فرهنگی / اجتماعی / ... آنچه از آن به بعد «جهان اسلامی» نامیده شد را با دگرگونی‌ها و شرایط تازه‌ای مواجه ساخت.

در نخستین گام، با مسلمان شدن بسیاری از اقوام غیرعرب، ایده «جامعه عرب به عنوان جامعه اسلامی» از هم فرو پاشید و جامعه اسلامی به لحاظ ترکیب قومی / زبانی / فرهنگی / ... با تغییری ماهیتی رویرو شد؛^۱ این ترکیب‌بندی جدید، در پی خواستاری نومسلمانان به شرکت در تصمیم‌گیری‌های حکومتی و با اصرار آنها به برابری و مساوات طلبی‌شان، ناآرامی‌های دوران اموی را پدیدار کرد. بدین سان، مسئله انتشار اسلام، پرسش از محدود بودن آن به طبقه برگزیده حاکم و یا عمومی و جهانی بودنش را پیش کشید. آن هم در شرایطی که در واپسین سده شاهنشاهی ساسانی، شماری از آن جهان‌بینی‌های چند رگه یاد شده در بالا، در قالب

1. Hugh Kennedy, "Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam", *Intellectual Traditions in Islam*, ed. F. Daftary, London & New York, 2000, p.19.

انواع فرقه‌های گنوستیک با پیش‌زمینه‌های معرفتی زرتشتی / مسیحی / یهودی در بین‌النهرین حضور و حیاتی فعال داشتند^۱ و پس از استقرار اسلام در این منطقه، در سایه فروپاشی «دولت ساسانی به مثابه مهم‌ترین عامل آزارشان»، فعالیت خود را چنان گسترده کردند که بتوانند بر شمار پیروان خود، و در نتیجه بر امکان ادامه بقایشان بیفزایند.^۲ البته، چنان‌که پیش از این نیز گفته‌ام «پیروان مذاهب گنوستیک بین‌النهرینی، با توجه به تجربه پیشین همزیستی با پیروان آیین زرتشتی متأخر، از مسلمانان یکتاپرست نیز هرگز ملایمت و سازگاری را انتظار نمی‌کشیدند؛ به ویژه که ثنویت آنها و آموزه‌های خاص‌شان در باب تقسیم مظاهر و صفات ذات الوهیت، با توحیدگرایی اولیه اسلامی در تضادی شدید بود. البته این تضادها از همان آغاز تسخیر بین‌النهرین توسط تازیان مسلمان، به دلیل عدم درک توحید اشرافی و عددی اولیه توسط آنها، شکلی آشکار و تعریف شده نداشت؛ چنان‌که به هنگام حکومت امویان در دمشق، به جز مواردی همچون ستیز قدریان و مرجئه با آنها، به یک برنامه منظم تعقیب و آزار رسمی فرقه‌های

۱. درباره مذاهب گنوسی به طور کلی نک:

H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958.

در مقابل این نظریه با تأکیدش بر منشاء ایرانی گنوستیسیسم، اثر ذیل بر ریشه‌های هلنی / یهودی گنوستیسیسم اصرار می‌کند:

Gilles Quispel, "Gnosticism from Its Origins to the Middle Ages", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, vol. 5, London & New York, 1987, pp. 566-574.

برای آگاهی از عقاید گوناگون درباره منشاء گنوستیسیسم نیز نک:

E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, Michigan, 1973.

۲. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامه محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۵۸۵-۵۸۶.

گنوستیک این منطقه برنمی‌خوریم».^۱ با این حال، حضور این فرقه‌ها از نیمه دوم سده دوم هجری، از سویی در جریان مجادلات کلامی و نیاز مسلمانان به دفاع از اسلام در برابر آنها، و از سوی دیگر در جریان ترغیب اهل ادیان دیگر به مسلمان شدن، توجه به فرهنگ‌های موجود و متفاوت جهان اسلام را امری بایسته نمود.

استقرار عباسیان و تأسیس بغداد، دستگاه خلافت را به چاره‌اندیشی در این زمینه واداشت؛ پس این دستگاه، اهل ادیان پذیرفته قرآن را برتایید و در رویارویی با جریان‌های مخالف جو و سلطه‌گریز گنوستیک، تدوین برنامه‌ای خاص و مشخص در تعقیب و سرکوب پیروان چنین مذهبیهی را در دستور کار خود نهاد؛ به تأسیس نهادهایی چون «دیوان الزنادقه» برای سرکوب دگرانیشان گنوستیک همّت گماشت و با تمام قوا علیه آنها و در جهت نابودیشان کوشید.^۲ بدین ترتیب، «ملحدان گنوسی» و به ویژه مانویان تحت عنوان «زناده» مورد آزار و شکنجه و حتی کشتارهای جمعی قرار گرفتند؛^۳ اما این همه ماجرا نبود. خلفای عباسی افزون بر این تعقیب‌ها و شکنجه‌ها، برای تدوین یک ایدئولوژی ضد گنوستیک و به قصد مقابله با خوانش‌های گنوستیک اسلام نیز چاره‌ای اندیشیدند: آنها نهضت ترجمه یونانی به عربی را پذیرفته و تقویت کردند؛^۴ نهضتی که

۱. همان، صص ۵۸۶-۵۸۷.

۲. در این باره نک: سمیره مختار اللیثی، الزندقة و الشعوبية و انتصار الاسلام و العروبة علیهما، قاهره، ۱۹۶۸ م، صص ۲۱۴-۲۱۵؛ رضا رضازاده لنگرودی، «زناده در نخستین سده‌های اسلامی»، ایران‌نامه، سال پنجم، شماره ۳، نیویورک، بهار ۱۳۶۶ ش، صص ۴۵۵-۴۷۸، به ویژه صص ۴۶۵-۴۶۹ (منتشر شده با امضاء مستعار تورج تابان).

۳. برای نمونه بنگرید به اخبار سال ۱۶۷ هجری در تاریخ طبری.

۴. برای دو نمونه از پژوهش‌های ارزنده ایرانی و اروپایی درباره نهضت ترجمه نک: محمد حسین ساکت، «پیوند فراگیر و فرخنده فرهنگ‌ها در جهان اسلام»، محقق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقق)، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی و ...، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۷۲۹-۷۹۶؛

بیش از همه، مطلوب خود را در آثار ارسطو و نوافلاطونیان ضد گنوستیک باز یافت. پس، از خرد یونانی افزاری ساخت که از سویی به کار مقابله با آن گستره‌ای از افکار گنوسی می‌آمد که در لباس اسلام جلوه‌گر شده و قرآن را بر اساس آموزه‌های گنوستیک تفسیر و تأویل می‌کردند، و از سوی دیگر با تدوین علم کلام می‌توانست ادیان پذیرفته‌ای چون کیش زرتشتی، مسیحیت و یهودیت را به چالش بخواند؛^۱ و این گونه بود که سرکوب معرفتی بازپرداختی دوباره یافت؛ آن هم در دوره‌ای که دستگاه خلافت شاکله‌ای ایرانی یافته و ایرانیان در اداره‌اش نقشی مهم بر عهده داشتند.

گسترش اسلام در دو سده نخست هجری بر بنیاد ایده‌های موجود و رایج در هر یک از مناطق تسخیر کرده تازیان، پیامد مهم‌تری نیز داشت. به مرور نسل‌های مسلمان جدیدی پدیدار شدند که برآمده از هویت‌های قومی / اسلامی‌شان، در پی کسب استقلال سیاسی بودند و در تقویت آن عده از حکمرانان بومی منطقه‌ای و محلی می‌کوشیدند که مرجعیت قرآن و سنت را می‌پذیرفتند، اما به مشروعیت و اقتدار سیاسی خلیفه عباسی واقعی نمی‌نهادند.^۲ بروز این مسئله، وحدت سیاسی نهاد خلافت را به مخاطره افکند. چه، تا پیش از آن، این دستگاه در برخورد با جنبش‌های نژاده‌گرایانه‌ای همچون خرّمیه و به‌آفریدیّه و... صرفاً کافی بود که به ابزار

Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society [2nd-4th / 8th-10th centuries]), London & New York, 1998.

۱. برای نمونه‌ای از مجادلات کلامی زرتشتیان و مسلمانان بنگرید به توضیحات عالمانه دومناش بر ترجمه کتاب سوم دینکرت و رساله شکند گمانیک و یچار:

Le troisième livre de Dēnkart, Traduit du pehlevi par J. de MENASCE, Paris, 1973; *Škand-Gumānīk Vičār*, Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par J. de MENASCE, Fribourg, 1945.

2. Hugh Kennedy, "Intellectual Life...", *Intellectual Traditions in Islam*, op.cit, p.20.

نظامی و اتهام نامسلمانی متوسل شود؛ و افزون بر این، برخوردار نبودن بسیاری از این جنبش‌ها از دستگاه معرفتی و جهان‌بینی منسجمی که ضمن توضیح پدیده‌های هستی، برای زندگی آدمی هم دستورالعمل‌های مشخصی داشته باشد، آنها را در مقابل جهان‌بینی اسلامی با کلیت و شمولیتش، آسیب‌پذیر و وانهاده می‌نمود. در حالی که اکنون، نهاد خلافت، با شماری از جهان‌بینی‌هایی مواجه بود که همچون خودش، از مدّعی راست‌کیشی و پاک اعتقادی برخوردار بودند و شاید برجسته‌ترین چالش آنها با این نهاد، در پرسش از حقایق و مشروعیت متولیان آن برای جانشینی رسول اسلام خلاصه می‌شد. پرسشی که از اوان رحلت آن حضرت در جامعه اسلامی مطرح شد و در بررسی کیستی این رهبر و چگونگی انتخاب او و حدود اختیاراتش به بحث‌های دامنه‌داری انجامید و حتی در مواردی به تردید در اصل حکومتی بودن اسلام نزد متفکرانی چون هشام قوطی و ابوبکر اصم راه برد.^۱ بدیهی است که دستگاه خلافت در برخورد با چنین جریان‌هایی، تنها نمی‌توانست به افزارهای سرکوب نظامی و حذف فیزیکی بسنده کند و بیندیشد؛ پس، سرکوب معرفتی را نیز در چارچوب تازه‌ای به کار گرفت: این دستگاه، اکنون می‌بایست انحراف چنین جریان‌هایی از اسلام راست‌کیش و کج روی‌شان از پیکره وحی اسلامی^۲ را اثبات می‌کرد تا از این راه، جواز سرکوب‌های فیزیکی فراچنگش آید.^۳

۱. درباره این مجادلات و دیدگاه‌های مطرح در این زمینه نک: حاتم قادری، تحوّل مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، تهران، ۱۳۷۵ ش، صص ۳۹-۵۱؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «خلافت؛ ماهیت و مشروعیت آن»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۵۱-۵۹.

۲. یعنی قرآن و حدیث.

۳. درباره مفهوم «راست‌کیشی» نک:

اما حدود این راست‌کیشی را چه سنجه‌هایی تعیین می‌کردند و تشخیص انحراف از آن و از پیکره وحی اسلامی بر عهده چه کسی بود؟ تأمل در متن‌های تألیف شده در این زمینه، طیفی از محدثان و مفسران تا متکلمان و فقیهان و حتی برخی ادیبان را در زمره ناظران کیفی و تشخیص دهنده انحراف از راست‌کیشی نشان می‌دهد؛ با این حال، در هیچ یک از زمینه‌های یاد شده، از اعتقادنامه‌ها و ردیه‌های موجود الگوی واحدی را نمی‌توان استخراج کرد. هر چند، به نظر می‌رسد که هسته مرکزی چنین متونی بر نسبت دادن کج فهمی در اعتقاد به خدای یکتا و رسالت رسول اسلام و دوری جستن از شرایع بنیاد گرفته باشد؛^۱ و در کنار اینها بوده که در جریان تحولات نظام‌های اعتقادی و معرفتی مسائل دیگری نیز مطرح شده‌اند؛ مسائلی مانند صفات خداوند و خلق قرآن، که در برهه‌هایی مرکزیت داشته و جنجال برانگیز بوده‌اند،^۲ و در دوره‌های دیگر، به ضرورت طرح مسائل دیگر، در حاشیه قرار گرفته‌اند. در عین حال، مراجعه به این متن‌ها،^۳ ما را با کاربرست گسترده و اژه‌ای روبرو می‌کند که در کانون مجادلات فرقه‌های اسلامی بر علیه مخالفانشان قرار دارد؛ آن هم با کاربرستی گفتمانی: زندیق.

در واقع، با توجه به این نکته که واژه مزبور بر طیف وسیعی از

Islam, op.cit, pp.66-86.

1. *Ibid*, p.70.

۲. برای نمونه، درباره «خلق قرآن» و زمینه‌های معرفتی و سیاسی آن نک: علی نقی منزوی، «یک مسئله مورد بحث مشترک در ایران پیش و پس از اسلام» (حدوث یا قدم کلام خدا)، هشتمین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۷ ش، ج ۱، صص ۳۰۰-۳۱۱.

W. Madelung, "The Oigins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenavis dicata*, ed. I. M. Barral, vol.1/1, Leiden, 1974, pp.504-525.

۳. اعم از تاریخی، کلامی، فلسفی، ... و حتی مجمعه‌های برجای مانده حدیث.

اندیشه‌مندان، از دهریان و مانویان و ثنویان گرفته تا اباحتیان و رافضیان و فیلسوفان و حتی منطقیان اطلاق شده و عموماً از آن کسانی را مراد می‌کرده‌اند که جهان‌بینی‌شان بر اصولی جز ظاهر شریعت اسلامی و حدیث نبوی بنیاد گرفته و با بهره‌گیری از معیارهای باطنی و عقلانی، از منتقدان برداشت‌های صوری و ایمانی از وحی و سنت بوده‌اند، طرح این پرسش بیش از پیش ضروری می‌نماید که در نخستین سده‌های اسلامی، دگراندیشی در حوزه‌های تمدنی تسخیر کرده تازیان، از چه ساز و کارهایی برخوردار بوده است؟ آن هم در وضعیتی که متن‌های موجود از تغییر مفهوم و مدلول اصطلاح مزبور (: زندیق) در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و با توجه به حریفان طرف مخاصمه نیز خبر می‌دهند و حتی در مواردی شاهدیم که پیروان یک فرقه نیز به هم‌اندیشان ناهمسازشان نسبت «زندقه» می‌داده‌اند؛ چنان که معتزلیان نمونه‌ای درخور از این رخدادند و دعوی‌های احمد بن یحیی راوندی به عنوان نماینده معتزلیان خراسان با معتزله عراق، بر اهل تحقیق مشهورتر از آن است که به توضیحش نیازی باشد.^۱

بدین‌سان، آگاهی از دامنه این تغییرات مفهومی و مدلولی، از همان نخستین نگاه ما را بر آن می‌دارد که در شاکله و کردار معنایی این اصطلاح بیندیشیم؛ و طُرفه آنکه این تأمل، تنها از راه به دست دادن شمایی روشن از کیفیت تاریخی این تغییرات است که امکان‌پذیر خواهد بود.

۱. در این زمینه به این منابع می‌توان نگریست: مهدی محقق، «ابن راوندی»، بیست گفتار، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۸۹ - ۲۱۰؛ همو، «منابع تازه درباره ابن راوندی»، بیست گفتار، پیشین، صص ۲۱۱ - ۲۲۸؛ عبدالأمیر الأعسم، ابن الریوندى فى المراجع العربیة الحدیثة، بیروت، ۱۹۷۹ - ۱۹۷۸ م، ۲ ج؛

Josef van Ess, "Fārābī and Ibn ar-Rēwandī", *Sophia Perennis* (The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy), vol.IV, no.2, 1981, pp.88-99.

ملاحظات تاریخی؛ سنجه‌ای برای وجه اشتقاق و معنای "زندیق" درباره‌ی خاستگاه و مفهوم اَوَّلِیَّة و اَژَه «زندیق» به پژوهش‌های چندی می‌توان رجوع کرد. بیشتر این پژوهش‌ها بر نوشته‌ها و اسناد پراکنده‌ای بنیاد گرفته‌اند که در آنها از خوانش‌های متعدّد این واژه یاد شده است. به نظر می‌رسد که واژه «زندیق» شکل معرّب «زندیک» (Zandig) پارسی میانه باشد که به صورت آوانوشت پهلوی آن، یعنی «زندیک» (Zandik)، در نوشته‌های پارسی دری همچون کشف المحجوب هجویری نیز دیده می‌شود. شکل پهلوی این واژه را برای نخستین بار در سدهٔ سوم میلادی، در نویکندهٔ کرتیر، موبد نامدار سه تن از پادشاهان ساسانی،^۱ در کعبهٔ زرتشت باز می‌یابیم.^۲ در کتیبهٔ مزبور، این واژه به صراحت به معنای «مانوی» و در کاربرد مجازی «فاسد العقیده» به کار رفته است؛^۳ و صورت معرّب آن را در شماری از متن‌های برجای مانده از نخستین سده‌های اسلامی، و حتّی در آثار متأخرانی چون شهاب الدّین یحیی سهروردی (شهید ۵۸۷ ق)^۴ و صدر المتألّهین شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) و معاصرانش^۵ نیز می‌توان یافت. هرچند که به رغم تلاش‌های گستردهٔ ایران‌شناسان در بازنمود ریشه و ساختمان و معنای واقعی‌اش، هنوز هم پس از گذشت

۱. هرمزد اوّل، بهرام اوّل، بهرام دوم.

۲. برای ترجمهٔ فارسی این نویکند نک: پرویز رجبی، «کرتیر و سنگ نبشتهٔ او در کعبهٔ زرتشت»، بررسی‌های تاریخی، پیشین، صص ۶۴-۶۸.

۳. همان ..

۴. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «رساله فی اعتقاد الحکماء»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۲۶۵.

۵. چنان که شیخ علی بن محمّد بن حسن عاملی (م ۱۱۰۳ ق) از علمای مهاجر جبل عامل به ایران در عهد صفوی، در ردّ عارفان زمانه‌اش رساله‌ای نوشته است به نام السهام المارقه من اغراض الزنادقة فی الردّ علی الصوفیة. نک: شیخ آقا بزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، بی تا، ج ۱۲، صص ۱۶۰-۱۶۱. از این رساله، به شمارهٔ ۱۵۷۶ در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی در قم نسخه‌ای خطی موجود است.

بیش از هجده سده از کاربست آن، همچنان نزد بسیاری از اهل اندیشه ایرانی ناشناخته مانده است.

در واژه‌نامه‌های پارسی، برای «زندیک» و «زندیق» این معانی را می‌یابیم: ۱. گروهی از مجوس که به دوگانگی منشاء هستی قائل بوده‌اند؛ ۲. صفتی ساخته شده از «زند»، کتاب زرتشت، و به معنای «معتقد به زند»؛ ۳. بی‌ایمان و ملحد؛ ۴. پیرو مانی و مزدک و لقب هر دو آنها؛ ۵. متظاهر به ایمان و در باطن کافر.^۱ برخی از لغت‌شناسان مسلمان، مانند محمد حسین بن خلف تبریزی (زنده ۱۰۶۲ ق) هم «زندیک» را صفت کسی دانسته‌اند که به «زند» آشنا باشد.^۲

از ایران‌شناسان اروپایی، فریدریش آندرئاس، «زندیق» را واژه‌ای اوستایی برشمرده^۳ و محمد معین هم گویا با توجه به چنین رأیی، آن را از واژه Zanda اوستایی مشتق دانسته است؛^۴ واژه‌ای که در اوستا دو مرتبه در بند ۳ هات ۶۱ یسناو در بند ۵۵ فرگرد ۱۸ و نذیداد به کار گرفته است؛ آن هم برای نامیدن گناهکارانی چون راهزن و دزد و جادوگر و پیمان‌شکن.^۵ در واقع، محمد معین با توجه به کاربست مزبور، چنین نتیجه گرفته که: «زند بزهکار و فریفتاری است دشمن دین مزدیسنا و زندیک منسوب به زند است».^۶

در عین حال، تردید در پیوستگی میان «زندیک» و «زند» نیز این امکان

۱. لغتنامه دهخدا، ج ۲۷، صص ۴۹۷ - ۴۹۸.

۲. محمد حسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۴۲ ش، ج ۲، ص ۱۰۳۹.

3. H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *Iranische Beitrage*, vol. I, 1930, S. 274.

۴. محمد معین، حاشیه برهان قاطع، پیشین، ص ۱۰۳۹.

۵. اوستا (کهن‌ترین سرودهای ایرانیان)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۲۳۸، ۸۵۶.

۶. محمد معین، حاشیه برهان قاطع، پیشین، ص ۱۰۳۹.

را در اختیار محققان دیگری نهاده که رأی ابوالحسن مسعودی (م ۳۴۶ ق) و هجویری (م ۴۶۵ ق) در شناسایی «زندیق به معنای بدعت‌گذار نزد مزدائی‌ان» را تأیید کنند.^۱ البته، بررسی این عده، معنای واژه مزبور را از چنان تنوعی برخوردار می‌داند که آن را در یک یا چند معنای مُحَصَّل نمی‌توان محدود کرد.

همچنین، هستند محققانی که مراد از «زندیق» در متن‌های اسلامی اوّلیه را «مانویان» می‌دانند؛ به نظر اینها، «زندیک» پهلوی نیز از «زندیق» سریانی گرفته شده است؛^۲ و البته، در مقابل این رأی، خطابه افرائیم اُدسی دربارهٔ مانی برمی‌نماید که واژه یاد شده به همهٔ مانویان اطلاق نشده و عنوانی برای سران روحانی آنها بوده است.^۳ گفتنی است که ابن ندیم نیز در سدهٔ چهارم هجری، در الفهرست، یعنی بهترین و کامل‌ترین منبع آگاهی ما از مانویان در نخستین سده‌های اسلامی، واژه «زندیق» را بر سران روحانی آنها اطلاق کرده و حتی از اطلاق آن بر شخص مانی نیز یاد می‌کند.^۴ دیگر نکتهٔ قابل توجه در نوشتهٔ او، ذکر واژه «صدّیق» به عنوان لقب برخی سران روحانی مانوی است. گویا اصل سریانی این واژه، «زَدِیقَه» به معنای «عادل» باشد.^۵ چنان که در سکه‌های اشکانی نیز با همین خوانش و معنا دیده می‌شود؛^۶ و «صدّیق» عربی از آن مشتق شده

۱. ولادیمیر لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ترجمهٔ عنایت الله رضا، پیشین، صص ۱۴۶ - ۱۴۷؛

H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *op.cit.*, S.268; L. Massignon, *La passion d' al-Hallāj martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1975, vol.I, p.428.

2. C. Mitchell & S. Ward, *Ephraim's Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardisan*, London, 1912, vol.I, pp.18,30,128.

3. F. C. Burkitt, *The religion of the Manichees*, New York, 1978, cf : index.

۴. ابن ندیم، الفهرست، ترجمهٔ م. رضا تجدد، تهران، ۱۳۴۶ ش، صص ۵۸۲ - ۶۰۲.

۵. و.م. میلر، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمهٔ علی نخستین و عباس آریز پور، تهران، ۱۹۸۱ م، ص ۲۰۷.

۶. از دوست و استاد گرانمایه ام آقای ویلیام پیرویان برای تذکر این مطلب سپاسگزارم.

است. افزون بر این، فرقه‌ای از یهود، با گرایش گنوستیک، «زَدَوَقی» نام داشته و می‌دانیم که یحیی در یکی از موعظه‌های خود، اعضای این فرقه را دو رویانی خطاب می‌کند که ظاهر و باطنشان یکی نیست.^۱ و چنان که گفتیم، توجه به چنین مسائلی، برخی محققان را واداشته که بگویند واژه «زندیق» در زمان ساسانیان از زبان سریانی به زبان ایرانی مرسوم^۲ وارد شده و تازیان هم آن را از زبان پهلوی برگرفته‌اند.^۳

به هر حال، خواهیم دید که مراجعه به متن‌های اولیه اسلامی، وسعت و دامنه کاربست این مفهوم را در تمدن‌های تسخیر کرده تازیان، بس گسترده نشان می‌دهد؛ چنان که حتی شعوبی‌ها نیز از آن به «آزاداندیش» تعبیر می‌کرده‌اند.^۴ بررسی نولدکه برنموده که مأخذ محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) در شناسایی مانی به عنوان زندیک، خداینامه (: شاهنامه پارسی میانه) بوده است.^۵ در کتاب مینوگ خرت پهلوی نیز، ضمن شرح و بازنمود سی‌گناه مشهور، در پرسش ۳۵، گناه سیزدهم «زندیکی» دانسته شده است؛^۶ و می‌دانیم که بر اساس آیین مزدایی، زندیکی مشتمل است بر گناهان کبیره سی‌گانه‌ای که «زندیک» با ارتکاب آنها، در واقع می‌کوشد از اهریمن به نیکی یاد کند؛ یعنی همان کاری که در دیده زرتشتیان و مسیحیان و مسلمانان، مانویان در انجامش می‌کوشیده‌اند. البته، می‌توان

۱. در این باره بنگرید به آیه‌های ۱ تا ۸ فصل سوم از انجیل متی. در ترجمه فارسی، این فرقه به «صدوقیان» بازخوانی شده است. نک: انجیل شریف، ترجمه جدید فارسی، تهران، ۱۹۸۱ م، ص ۷.

۲. یعنی زبان پهلوی.

3. F. C. Burkitt, *The religion of the Manichees*, op.cit, cf : index.

۴. زاهیه قدوره، الشعوبية و اثرها الاجتماعي و السياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول، بيروت، ۱۹۷۲ م، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.

۵. تنودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۸۷.

۶. مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۵۲.

هم‌رأی با شدر احتمال داد که نسبت فوق را نویسندگان زرتشتی و مسیحی و مسلمان در مجادلات کلامی شان به مانویان داده باشند،^۱ چنان که افزون بر نویکنده‌کرتیر، مراجعه به متن‌های بازمانده نیز این احتمال را تقویت می‌کند؛ متن‌هایی مانند ردّ و تکذیب فرق دینی نوشته از نیک کقباتسی،^۲ شایست ناشایست پهلوی،^۳ الردّ علی الزندیق اللّعن ابن مقفّع نوشته امام زیدی یمن قاسم الرّسی ابن ابراهیم بن طباطبا (م ۲۴۶ق)،^۴ و رساله پهلوی مایکان گجستک ابالیش بازمانده از سده سوم هجری.

در واقع، توجه به این نکته که در متن پهلوی گجستک ابالیش، از ابالیش در مقابل موبدی زرتشتی به نام آذر فرنغ پسر فرخزاد، با عنوان «زندیک» یاد شده، حال آنکه از پرسش‌های هفتگانه او در جریان این مناظره مذهبی، آزاداندیشی و نه گرایش به مانویت برمی‌آید،^۵ شدر را بر آن داشته که «زندیک» پهلوی نزد زرتشتیان دوران اسلامی را، از نظر معنا، در همان کاربرد «زندیق» عربی در اوایل خلافت عباسی بدانند.^۶ همو از نظری یاد می‌کند که با تأیید رأی مسعودی درباره اشتقاق «زندیک» از «زند»، بر آن است که شکل معرّب آن در عهد ساسانیان، یا از زبان ایرانی

۱. شدر قدیمی‌ترین سند در این زمینه را به دوست سال پس از مرگ مانی مرتبط می‌دهد و گویا از نویکنده‌کرتیر بی‌خبر بوده است. نک:

H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *op.cit.*, S.278.

۲. این رساله توسط گئورگی نعلبندیان به فارسی ترجمه شده و در ۱۹۸۹ میلادی در ایروان منتشر شده است.

۳. شایست ناشایست، آوانویسی و ترجمه کتابیون مزداهور، تهران، ۱۳۶۹ ش، ص ۸۵، فصل ۶، بند ۷.

۴. این رساله در سال ۱۹۲۸ میلادی با مقدمه و تصحیح میکل آنجلو گویدی در رم منتشر شده است.

۵. برای ترجمه فارسی این رساله نک: صادق هدایت، نوشته‌های پراکنده، تهران، ۱۳۴۴ ش، صص ۳۳۰ - ۳۴۲.

6. H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *op.cit.*, S.285.

رایج گرفته شده و یا از اصل آرامی آن که مانویان به عنوان «صدیق»، یعنی بالاترین مقام روحانی، به کار می‌برده‌اند.^۱

در این زمینه، آ. صدیقی در مقاله محققانه‌ای با عنوان «حرف "ق" و اهمیت آن در تعریب واژگان فارسی»، با بحث از پیوستگی واژه‌های «زندیک» پهلوی و «صدیق» سریانی، عقیده دارد که «زندیک» بی‌شک از ترکیب لفظ «زن» (Zan:) در پارسی میانه و «زن» (Zan:) در گات‌های زرتشت و «دن» (Dan:) در پارسی جنوب غربی ساخته شده است؛ یعنی از واژه‌هایی به معنای «دانستن». شدر هم با تأیید نظر او در باب پارسی خالص بودن این واژه، آن را به سادگی به ریشه اوستایی «زن» (Zan:) ارتباط داده و پدید آمدن واژه «زند» را به سده چهارم میلادی و جریان بازنویسی متون مقدس اوستایی به پارسی میانه مربوط می‌داند.^۲ بنابراین استنتاج نه چندان رضایتبخش او، «زند» عبارت است از شرح الهامات و اکتشافات اوستا و «زندیک» صفت زند است و مربوط به عصر «مانی»؛^۳ و تازیان با وام‌گیری این واژه از زبان ایرانی آن را معرب کرده‌اند.^۴

پیشتر از نوشته ازینک ارمنی در این زمینه یاد کردیم، اکنون باید از محققانی چون نولدکه و هورتن سخن بگوئیم که با توجه به رساله او و برآمده از اطلاق این واژه بر فرقه‌های گوناگون اسلامی توسط

1. *Ibid*, S.274.

2. *Ibid*, S.277.

۳. به نظر علی نقی منزوی هم، "زندیک" معرب "زندیک" به معنی اهل تفسیر و تأویل و توسع است. او اطلاق این عنوان در دوره ساسانی را بر کسانی می‌داند که بر آشتی کیش زرتشتی با علوم جدید روزگار خویش می‌کوشیده‌اند و به همین دلیل هم، مانویان و مزدکیان، برآمده از اصرارشان بر تأویل اوستا بر اساس علوم آن روزگار، زندیک خوانده شده‌اند. نک: ایگناس گلدزیهر، درس‌هایی درباره اسلام، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۵۷ ش، ج ۲، ص ۴۲۳. گفتنی است که ماریژان موله نیز سخنی نزدیک به رأی منزوی دارد:

M. Molé, "Le Probleme des Sectes Zoroastriennes dans les Livres Pehlevis", *Oriens*, 1960-61, p.20.

4. H. H. Schaeder, "Zandik - Zandig", *op.cit*, SS.277, 279.

مخالفانشان، آن را در ارتباط با مانویان و مزدکیان دانسته‌اند.^۱

اوتاکر کلیما هم، بر اساس نوشته محمد بن جریر طبری، ثنویان ریاضت‌کش و مانویانی که مخفیانه در میان مسلمین به سر می‌برده‌اند را در شمار زنادقه آورده و آنها را به پنج گروه تقسیم می‌کند که مهم‌ترینشان، گذشته از مانویان و مزدکیان، دهریان هستند؛ یعنی همان اندیشه‌مندانی که عالم را قدیم دانسته و حضور خداوند در آن را بر نمی‌تابیده‌اند.^۲

سرانجام، رضایتبخش‌ترین تفسیر تاکنون ارائه شده در این باره را در نوشته‌های مرحوم مهرداد بهار می‌باید بازجست. او به پیروی از ساموئل نیبرگ، «زندیق» پارسی دری و Zandig پارسی میانه را مشتق از واژه اوستایی Zantay به معنای «آگاه شدن»، و واژه اخیر را برگرفته از ریشه Zan به معنای «دانستن» می‌داند و بر آن است که «زندیق» در اصل به معنای «عارف و آگاه» بوده و معادلی است برای واژه «گنوستیک» (Gnostic) یونانی؛ واژه‌ای که صفتی است بر ساخته از ریشه «گنوس» (Gnos) یونانی به معنای «دانستن». بنابر استدلال بهار، با در نظر گرفتن کیش مانوی به عنوان شاخه‌ای از آیین گنوسی یا گنوستیسیسم، و با توجه به تأثیر فوق‌العاده آیین‌های گنوستیک بر فرهنگ و جامعه آسیای غربی در عهد ساسانی، و به ویژه با در نظر گرفتن دشمنی ژرف و آشکار دولت ساسانی و امپراطوری بیزانس با پیروان این فرقه‌ها،^۳ جای شگفتی خواهد داشت اگر در ادبیات و زبان آن دوره ایران، از این آیین در معنای کلی‌اش ذکری نیابیم و به وجود اصطلاحی خاص برای بیان آن پی نبریم. بنابر این

۱. تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، پیشین، ص ۹۸، حاشیه ۴۵؛

M. Horten, *Die philosophie des Islam*, Leipzig, 1924, S.126.

2. O. Klima, *Beitrage zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha, 1977, SS.81-82, n.13,19.

۳. که کشتارهای گسترده و فراموش‌نشده‌ی آنها را به دنبال دارد.

«ما می‌باید در نوشته‌های پهلوی یا با استعمال همان واژه مصطلح یونانی به صورت یک وام‌واژه روبرو شویم، یا به معادلی ایرانی برای آن برخورد کنیم».^۱ به همین دلیل هم، «مانی زندیق» به کار رفته در نویکنده کرتیر، به معنای «مانی عارف» است و کاربرد مجازی واژه «زندیک» به معنای «ملحد» نیز به سبب دشمنی مُغستان ایرانی در روزگار ساسانی با آیین و عقاید مانی و مزدک بوده است.^۲

رأی بهار را می‌توان پذیرفت. چه، تأکید بسیاری از منابع نگاشته در دوران اسلامی بر اصل ایرانی داشتن واژه «زندیق»، گواه خوبی بر این مدّعاست؛ چنان که برای نمونه، ابومنصور جوایقی آن را مشتق از «زند کرد»، «زنده کرد» و حتّی «زینده» می‌داند و از اطلاق عامّ آن بر معتقدان به قدّم عالم یاد می‌کند.^۳ و می‌دانیم که اصل ازلی بودن جهان، در شمار مهم‌ترین اصول جهان‌بینی‌های گنوستیک بوده است. به نظر می‌رسد گلدتسیهر هم، آنجا که با توجه به گستره گسترده معانی کفر، تعریف جامع زندیق را دشوار می‌یابد،^۴ به چنین اطلاق‌های گونه‌گونی نظر داشته است. چنان که اکنون، بر اساس نوشته طبری، که نویکنده کرتیر در کعبه زرتشت هم آن را تأیید می‌کند، می‌دانیم که عنوان «زندیق» افزون بر مانویان و مزدکیان و آزاد اندیشان، بوداییان و مسیحیان را هم در بر می‌گرفته است؛^۵ و راست‌گیشان مسلمان، با اطلاق این عنوان به کسانی که اعتقادی جز ایمان پذیرفته آنها داشتند، حتّی برخی فرقه‌های اسلامی را نیز مشمول

۱. مهرداد بهار، «زندیق»، جستاری چند در فرهنگ ایران، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور،

تهران، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۶۴. ۲. همان، صص ۲۶۴ - ۲۶۵.

۳. ابومنصور جوایقی، المعرب من کلام الاعجمی علی المعجم، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ ق، صص ۱۶۶ - ۱۶۷.

4. R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956, p.372.

5. H. H. Schaedr, *Urform und fortbildungen des Manichaischen System*, Leipzig, 1927, SS.65-157; O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, Praha, 1962, SS.119-157.

این اطلاق دانسته‌اند.

البته، این روند صرفاً به آنها محدود نمی‌شود و در جریان سرکوب‌های معرفتی در دوران اسلامی، با چنان تنوع و گونه‌گونی و تناقضی در متن‌های نگاشته در این زمینه روبرو می‌شویم که بدون نقد و تحلیل تاریخی و بدون بهره‌گیری از نگاهی آسیب‌شناسانه نمی‌توان با آنها روبرو شد و به داوری پرداخت؛ به ویژه که در این متن‌ها، واژه «زندیق» معنایی بیش از پیش سیاسی به خود می‌گیرد و ساز و کاری حذف‌نگر می‌یابد؛ ساز و کاری که بسامدش را به ویژه در آثار نگاشته در رد آن فرقه‌ای به روشنی می‌توان یافت که ضمن برخورداری از یک جهان‌بینی همبسته و بسامان، در مواجهه با مشروعیت خلافت عباسی، منشی ستیزه‌جو و چالشگر داشت و پس از تشکیل حکومت‌های منطقه‌ای و محلی قدرتمندی در دو پهنه ایران و مصر، موفقیت‌ها و دستاوردهایش در زمینه‌های مختلف سیاسی / اجتماعی / اقتصادی / ادبی / هنری / علمی، در طول سده‌های چهارم تا ششم هجری، دورانی درخشان در تاریخ اسلام را رقم زد و بدانجا راه بُرد که به عنوان مهم‌ترین رقیب عباسیان، از سوی ریزه‌خواران ایشان مورد طعن و نقض قرار گیرد: اسماعیلیه.

بنابر پژوهش‌های متأخر، دامنه این طعن‌ها و نقض‌ها را از سده سوم هجری به بعد می‌توان پی گرفت؛ حتی در دوران پس از فروپاشی خلافت عباسی و نزد فرقه‌های ستیزه‌جوی این خلافت همچون زیدیه. با این حال، توجه به تعداد و حجم آثار نگاشته در این زمینه در اوج قدرت فاطمیان مصر و نزاریان ایران در سده پنجم هجری، ما را به تأمل بیشتری در منش ستیزنده ردیه‌های نگاشته در این سده وامی‌دارد؛ منشی که بازتابش را شاید بیش از همه در آثار اندیشه‌مندی بتوان دید که تا واپسین سال‌های عمرش در ستیز با اسماعیلیان کوشید و شگفتا که از تیغ همانانی جان سالم به در برد که از سوی مخالفانشان لقب «حشاشی» و «تروریست» گرفته بودند: ابوحامد محمد غزالی.

غزالی؛ دورنمایی از زندگی و منحنی تحوّل فکری

ابوحامد محمد غزالی،^۱ در نیمه دوم سده پنجم هجری، به سال ۴۵۰، در طابریان طوس خراسان^۲ و در خانواده‌ای صوفی مشرب، با گرایش‌هایی گنوستیک، به جهان چشم گشود.^۳ برادرش احمد نیز در همان شهر، حدود سه یا چهار سال پس از او متولد شد. درباره مادر این دو برادر، در منابع قدیم هیچ سخنی نیامده است؛ همچنان که درباره پدرشان محمد نیز

۱. نام کاملش را چنین ذکر کرده‌اند: ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسی الشافعی.

۲. طابریان یکی از دو قصبه طوس است که خرابه‌هایش اکنون در مجاورت شهر مشهد واقع شده است.

۳. مهم‌ترین منابع زندگانی او، پس از رساله المتقن من الضلال خودش عبارتند از: زبیدی، اتحاف السادة المتقين؛ ابن کثیر، البداية و النهاية؛ ابن وردی، تاریخ؛ ابن عساکر، البیّن کذب المفتوی؛ خوانساری، روضات الجنات؛ ابن عماد، شذرات الذهب؛ ابن اثیر، الکامل؛ سبکی، طبقات الشافعية الكبرى؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار بشر؛ یافعی، مرآة الجنان؛ ابن جوزی، مرآة الزمان؛ طاش کبری زاده، مفتاح السعادة؛ ابن جوزی، المنتظم؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة؛ صفدی، الوافی بالوفیات؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان. خوشبختانه به همت محققان و مترجمان ایرانی، اکنون درباره احوال و آثار و آموزه‌های او، پژوهش‌های معتبری به زبان فارسی موجود است؛ که شماری از آنها عبارتند از: حسین خدیوجم، مقدمه تصحیح ترجمه خوارزمی از احیاء علوم الدین غزالی، تهران، ۱۳۶۱ ش، ج ۱ (ربع عبادات)، صص یازده - سی؛ محمد تقی دانش پژوه، «ستیهنگی غزالی»، زمینه ایران‌شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان - وحید نوشیروانی، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۱۹۰-۲۲۱ [این مقاله در همین کتاب آمده است]؛ عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سعید شیخ، «غزالی» (۳ مقاله)، ترجمه محسن جهانگیری و نصرالله پورجوادی، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمدشریف، تهران، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، صص ۷۹-۳؛ سیدجواد طباطبایی، «منحنی تحوّل اندیشه سیاسی غزالی»، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش، صص ۷۳-۹۶؛ حاتم قادری، اندیشه سیاسی غزالی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۵-۱۷۲ [این مقاله در همین کتاب آمده است]؛ جلال الدین همایی، غزالی‌نامه، تهران،

بس اندک می دانیم. آورده اند که مردی فقیر و صالح بوده و فقط از دسترنج خویش روزگار می گذرانیده است؛ و البته در برخی منابع نیز بر پایه این سخن، و با توجه به «غزالی» نامیده شدن ابو حامد و برادرش احمد، شغل والدین آنها بافندگی یاد شده که انگاشتی است بی وجه و نادرست؛^۱ به ویژه با در نظر گرفتن این نکته که عموی بزرگ او ابو حامد احمد غزالی (م ۴۳۵ ق) از عالمان نامدار در فقه و کلام بوده و حتی آورده اند که به ابوعلی فارمدی فقه می آموخته و به «غزالی کبیر» شهرت داشته است؛ و والدین امام محمد کنیه او را به فرزند ارشد و نامش را به فرزند کهنتر خود می دهند. این نکته، همچنین برمی نماید که خاندان امام محمد از پیشه وران ساده طابرائی مرتبه ای فرازتر داشته اند. افزون بر این، اطلاعات موجود در برخی منابع دیگر هم بر این نکته دلالت می کند؛ چنان که احمد بن محمد بن علی مقری فیومی (م ۷۷۰ ق) در این باره آورده است:

و غزالة قرية من قری طوس و اليها ينسب الامام ابو حامد الغزالي، اخبرني بذلك الشيخ مجد الدين محمد بن محمد بن محیی الدین محمد بن ابی طاهر شروان شاه بن ابی الفضائل فخرآور بن عبيدالله بن ست النساء بنت ابی حامد الغزالی ببغداد سنة عشر و سبعمائة و قال لي اخطا الناس في تثقیل اسم جدنا و انما هو مخفف نسبة الى غزالة القرية المذكورة^۲ (= غزاله قریه ای است از قریه های طوس که امام ابو حامد غزالی به آن نسبت داده می شود؛ این نکته را شیخ مجد الدین محمد پسر محیی الدین محمد پسر

۱. دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۷۸؛

چراکه «غزَال» به معنی پشم ریس است و غزَالی به معنی شخص منسوب به این کار.

۲. احمد بن محمد مقری فیومی، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قاهره، ۱۳۱۳ ق،

ج ۲، ص ۴۴. برای آگاهی از سایر منابع نک: احمد غزالی، مجموعه آثار فارسی، به کوشش

احمد مجاهد، تهران، ۱۳۷۰ ش، مقدمه مصحح، صص ۷-۱۰.

ابوطاهر شروان‌شاه پسر ابوالفضایل فخرآور پسر عبیدالله پسر ست‌النساء دختر ابوحامد غزالی در سال ۷۱۰ در بغداد به من خبر داد و گفت که مردم در مشدد خواندن نام جدّ ما بر خطا هستند و همانا که این نام مخفّف و در نسبت به غزاله، همان قریه مذکور، می‌باشد).

ابوحامد و احمد در همان عنفوان کودکی پدر را از دست دادند؛ امّا محمّد پیش از مرگ این فرصت را یافت که فرزندان و اندوخته‌اش را به دوست معتمدش ابوعلی احمد راذکانی بسپرد و از او بخواهد که آنها را به راه علم دراندازد؛ و آورده‌اند که این دوست وارسته که گویا گرایش‌های گنوستیک عمیقی داشته، در عمل به وصیّت محمّد فروگذار نکرده و فرزندان او را در یادگیری مقدّمات علوم راهنمایی و یاری می‌دهد و پس از تمام شدن اندوخته پدری‌شان، آنها را راهی مدرسه می‌کند تا بهره‌گیری از مستمری طلاب، ادامه تحصیل را برایشان ممکن سازد.

به هنگام تعلیم علوم مقدّماتی از شیخ احمد بن محمّد راذکانی در طوس، ابوحامد سرپرستی و راهنمایی برادرش احمد را نیز برعهده داشت تا آنکه پیش از رسیدن به سنّ ۲۰ سالگی، برای ادامه تحصیل راهی گرگان شد و مدّتی در محضر ابوالقاسم^۱ اسماعیلی (م ۴۷۷ق) آموخت؛ امّا هنوز دو سال از اقامتش در این شهر نگذشته بود که به طوس بازگشت؛ و گویا در این مدّت از ابوبکر نسّاج (م ۴۸۷ق)، تصوّف و اعمال صوفیانه می‌آموخت. هرچند، سه سال بعد، آوازه نظامیه نیشابور، همچون بسیاری از جوانان هم‌عصرش، دل او را نیز در طلب دستیابی به ثروت و شهرت بربود. پس در حدود ۲۰ سالگی به نیشابور رفته و در حلقه شاگردان امام الحرمین جوینی درآمد.^۲

می‌دانیم که مدارس نظامیه در سده پنجم هجری برای تربیت نیروهای

۱. در برخی منابع، و از جمله طبقات الشافعیة الکبری از تاج الدّین سُبکی: ابونصر اسماعیلی.

۲. و این آغاز جدایی زندگی معنوی برادران غزالی از یکدیگر بود.

کارآمد سیاسی و مذهبی و به قصد مبارزه با آموزه‌های مخالفان دستگاه خلافت عباسی، به تدبیر خواجه نظام الملک طوسی، وزیر ایرانی ترکان سلجوقی، در بغداد و شماری از شهرهای ایران برپا شدند. البته، این مدارس، افزون بر دو وظیفه یاد شده، خویشکاری دیگری نیز داشتند: کاستن از خشونت و قشری‌گری تسنن سلفی و ایرانی پسند کردن آن، و در عین حال کاستن از حدت و تندروی آموزه‌های مخالفان دستگاه خلافت، به ویژه اسماعیلیان گنوستیک، و سنی‌نما و عرب پسند جلوه دادن این آموزه‌ها. توجه به این نکته برمی‌نماید که چرا نظام الملک طوسی شافعی مذهب، پس از تحمیل تأسیس مدارس نظامیه بر عرب‌های حنبلی و مالکی بغداد، با همه نفرتشان از علم و مدرسه، برای نشان دادن پیروزی‌اش بر خلیفه عباسی، در افتتاح نظامیه‌ها از هیبت سلجوقیان حنفی، این سنیان نیمه‌گنوستیک بهره گرفت؛ و با فراخواندن «پراکندگان شافعی مذهب در پی لعن بر اشاعره و شافعیه در خراسان در زمان عمیدالملک کندی، وزیر حنفی (کشته ۴۵۶ق)» به نیشابور، نظامیه این شهر را در اختیار بزرگ ائمه شافعیه در این شهر، امام الحرمین جوینی نهاد که پس از چهار سال تبعید خودخواسته اجباری در مکه و مدینه به جرم شافعی بودن، به شهر خود بازگشته بود.^۱

امام الحرمین، این برجسته‌ترین متکلم اشعری زمان خود و رنج‌کشیده اختلاف‌های مذهبی حاکم بر سده پنجم هجری، در برنامه درسی نظامیه نیشابور، علوم مختلفی مانند فقه و کلام و فلسفه و منطق و طبیعیات و تصوّف را نهاده و به شاگردانش در اندیشیدن و سخن گفتن چنان آزادی داد که جرأت ورود به هرگونه بحث و مناظره‌ای را داشته باشند.

طبیعی است که ابو حامد در چنین فضایی و در کنار همدرسانی چون ابوالحسن کیاهراسی، ابومظفر خوافی، ابومظفر ابیوردی و ابوالقاسم

۱. برای بازنمود این رخداد نک: نورالله کسانلی، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۸۶-۸۹، ۹۳-۹۴.

حاکمی زود بر بالید؛ چنان که همراه کیهان‌رایی و خوافی، در شمار شاگردان خاصه امام الحرمین درآمد تا او درباره‌شان بگوید: «الغزالی بحرٌ مُعَدَّقٌ و الکیا اسدٌ مُخَرَّقٌ و الخوافی نارٌ مُحَرَّقٌ؛ التحقیق للخوافی و الحدسیات للغزالی و الیّان للکیا»^۱ (= غزالی دریایی است بی‌پایان، و کیا شیرینی است دمان، و خوافی آتشی است سوزان؛ پس صفت بارز خوافی تحقیق، و صفت بارز غزالی حدس، و صفت بارز کیا بیان است).

با این حال، غزالی در نیشابور به درس‌های متداول نظامیه بسنده نکرد؛ پس به قصد رها شدن از قید تحصیلات جزمی، هم‌زمان ریاضی را نزد خیام آموخت؛ همچنین، مرید ابوعلی فارمدی شد تا از او اصول عرفان نظری را بیاموزد. در این هنگام، ابوعلی فارمدی، شیخ الشیوخ عصر بود و مروج گنوستیسیسم بی‌رفض در خراسان. ابوحامد نزد او، حتی به اعمال زاهدانه شدیدی نیز دست یازید تا به مقامی نائل شود که عارفان را در دریافت الهام از عالم بالا موفق می‌دارد؛ اما در این کار به موفقیتی دست نیافت؛ و این مسئله نیز بر آشفتگی نفس او افزود.

پیوستن غزالی به فارمدی، آن هم به قصد رسیدن به نتایج مطمئنی از راه تصوّف، سرآغاز بروز نشانه‌هایی از شکاکیت او از تحصیلات رسمی بود. البته، این شکاکیت در آموزه‌های کلامی اشاعره نیز سابقه داشت. چه، آموزه اصالت جزء لایتجزا نزد اشاعره، به دلیل بازگردانیدن (تحويل) همه مقولات، به جز جوهر و عرض، به امور ذهنی محض، در فرجام به شکلی از شکاکیت می‌انجامد؛ هرچند که نزد غزالی، شک بیشتر به عنوان یک مشخصه لاینفک عقلانی مطرح بود؛ و این نکته را می‌باید با توجه به خصلت دوگانه روح او در نظر گرفت؛ روحی جاه‌طلب و ناآرام، و در عین حال، برخوردار از اعتماد به نفسی اعجاب‌برانگیز. امام الحرمین جوینی در ۴۷۸ هجری درگذشت؛ در حالی که یک سال

۱. تاج الدین سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ ق، ج ۴، ص ۱۰۳.

پیشتر ابوعلی فارمدی نیز درگذشته بود. کیاهراسی بر جای امام الحرمین نشست؛ و البته حمایت برکیارق از او در این کار بی تأثیر نبود. پس، غزالی، این جاه طلب ناخرسند از کلام جزمی به واسطه آشنایی با تأکید آموزه های صوفیه بر تجربه مستقیم شخص در ارتباط با ماسوی، در سن ۲۸ سالگی به لشکرگاه نظامی نیشابور پیوست؛ در حالی که آوازه شهرتش در جهان اسلام پیچیده بود و حضورش در لشکرگاه مزبور، برای او امکانی بود تا آن دانش بی تعهد آموخته نزد استادان آزاده ای چون فارمدی و خیام را به خدمت فرمانروایان ترک و عرب نهد؛ و افزون بر این، برای او فرصتی بود تا از چند و چون سیاست حاکم بر آن روزگار آگاه شود.

اردوگاه نظامی نیشابور، درواقع مرکزی بود برای برکشیدن فارغ التحصیلان برجسته نظامی و تربیت آنها در کادرهای سیاسی / قضایی / تبلیغی منظور نظر ترکان سلجوقی؛ کادرهایی که همچون حلقه ارتباط میان درباریان ترک و مردم عمل می کردند. در این اردوگاه، غزالی با موکب خواجه نظام الملک سفر می کرد و حتی به رسالت از او سفرهایی به اطراف و اکناف داشت؛^۱ سرانجام، برتری و مهارتش در مناظرات متداول میان دانشمندان اردوگاه، خواجه نظام الملک را چنان تحت تأثیر قرار داد که در سال ۴۸۴ هجری، او را با لقب «زین الدین» و «شرف الائمة» به استادی کرسی کلام در نظامیه بغداد برگماشت.

استادی نظامیه بغداد، آن هم در سن ۳۴ سالگی، افتخاری بود که پیش از آن به کسی با این سن و سال اعطا نشده بود؛ و شور و شوق جاه طلبانه ابو حامد را بس خوب می نواخت. به ویژه که وسعت دانش و روشنی بیان و برتری درس هایش، او را استادی کاملاً موفق و زبده ترین متکلم اشعری زمانه اش برنمود؛ تا آنجا که افزون بر امور دینی، در امور سیاسی هم از او نظرخواهی شد؛ تا روابط نیکوی او و دستگاه خلافت، پس از مرگ

۱. ابو حامد محمد غزالی، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۲.

خواجه نظام الملک در ۴۸۵ هجری، همچون مهم‌ترین نظریه‌پرداز مشروعیت بخش خلافت عباسی مطرحش کند؛ همچنان که همچون مهم‌ترین ستیهندۀ فیلسوفان و دیگر جریان‌های گنوستیک مخالف با دستگاه خلافت.

با این حال، فرهنگ خانوادگی، نامه‌های شورانگیز برادر کهن‌ترش احمد در متهّم کردن او به گسیختن از سنت‌های خانوادگی و ملی، هجوم همان شکاکیت دیرین عهد تحصیل بر او را موجب شد تا در فرجام، با پشت پا زدن به ریاست نظامیه، همکاری با دستگاه خلافت را وانهد. غزالی در المنقذ من الضلال، در بیان علت ترک همکاری با خلافت بر انگیزه‌های معنوی و مذهبی خود تأکید کرده است؛^۱ اما این سخن به معنای نادیده گرفتن تأثیر شرایط سیاسی / اجتماعی حاکم بر بغداد آن هنگام بر تصمیم او نیست؛ به ویژه که غزالی در متن این جریان‌ها واقع شده و از آنها تجربه‌های گرانباری آموخته بود؛ تجربه‌هایی همچون ماجرای اردشیر عبادی.

اردشیر عبادی در شمار دوستان غزالی از هنگام اقامتش در نیشابور، و مردی اندرزگر با گرایش‌هایی گنوستیک بود؛ گنوستیسیسم در معنای بی‌رفض آن. هنگامی که در سال ۴۸۶ هجری، او از سفر حج به بغداد بازگشت، به درخواست غزالی، در نظامیه و خارج از آن، جلسه‌های وعظ چندی برپا داشت. آورده‌اند که سخنان او چنان مردم نیمه گنوستیک بغداد را به وجد آورد که این مجلس‌ها تا بام از شنونده لبریز می‌شد. پس، فقیهان رسمی دستگاه خلافت، خوانش گنوستیک او از اسلام را، به رغم بی‌رفض بودنش، با خوانش عددی خود از توحید، در تضاد تشخیص داده

۱. ابوحامد محمد غزالی، المنقذ من الضلال، به کوشش احمد شمس الدین، بیروت، ۱۴۰۸ ق، صص ۵۹-۶۱؛ همو، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمۀ صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۴۷-۴۸.

و با خواری اش از بغداد برانندند.^۱

این توجه به اندرزگران اشرافی مشرب در بغداد، در روزگار پس از کناره‌جویی غزالی از دستگاه خلافت نیز ادامه داشت؛ و همواره همراهان خلیفه را بیمناک می‌کرد. چنان که در پی روی آوردن مردم بغداد به احمد غزالی، مظفر عبادی فرزند اردشیر یاد شده،^۲ و ابوالفتح خرمی، فقیهان، دیگر بار، زمینه‌های راندن آنها از بغداد را فراهم کردند و بسا که ابوحامد نیز هرگاه نمی‌گریخت به چنین سرنوشتی دچار می‌شد.

گریز غزالی از بغداد، با شرکت او در ماجرای جانشینی ملکشاه سلجوقی نیز بی‌ارتباط نبود. از گزارش ابن‌اثیر برمی‌آید که پس از ترور خواجه نظام‌الملک در دهم رمضان سال ۴۸۵ هجری و مرگ مشکوک ملکشاه در نیمه شوال همان سال،^۳ در میان مردم شایعاتی پیچید مبنی بر آنکه ترکان خاتون برای ولیعهد کردن پسرش محمود، نظام‌الملک طرفدار برکیارق در جانشینی ملکشاه را به همیاری الموتیان کشته، و مقتدی نیز به قصد برکنار نشدن از خلافت توسط ملکشاه برای جانشینی

۱. ابن‌اثیر، کامل، ترجمه علی‌هاشمی حائری، تهران، ۱۳۵۱ ش، ج ۱۷، ص ۲۰۲.

۲. درباره احوال او نگاه کنید به دیباچه عالمانه غلامحسین یوسفی بر این اثرش: قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر سنجی عبادی مروزی، التصفیه فی احوال المتصوفة (صوفی‌نامه)، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷ ش.

۳. ابن‌فندق، مؤلف تاریخ بیهق، مؤلف ناشناخته کتاب مجمل التواریخ والقصص، خواجه رشیدالدین فضل‌الله (م ۷۱۸ق) مؤلف جامع التواریخ و ابوالقاسم عبداللّه بن علی کاشانی (م ۷۳۶ق) مؤلف زبدة التواریخ هم از مسموم شدن ملکشاه خبر داده‌اند. نک: تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش، ص ۷۶؛ مجمل التواریخ والقصص، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش، ص ۴۰۸؛ جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و ...)، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد مدرّسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۱۱۳؛ زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۶ ش، ص ۱۳۸. گفتنی است که غزالی هم در نامه نگاشته‌اش خطاب به سلطان سنجر سلجوقی، از ملکشاه با عنوان «سلطان شهید» یاد می‌کند. نک: مکاتیب فارسی، پیشین، ص ۱۲.

فرزندش جعفر از دختر او، سلطان سلجوقی را زهر خورانیده است.^۱ آنچه مسلم است، مرگ خواجه نظام الملک و ملکشاه، قلمرو سلطان درگذشته سلجوقی را سخت برآشفته. در این هنگام، ترکان خاتون، همسر نیرومند ملکشاه، و تاج‌الملک، رقیب دیرینه خواجه، برای تحقق رؤیای خاصی به یاری یکدیگر برخاستند: قبضه کردن دو نهاد سلطنت و خلافت. آنها با بهره‌گیری از اغتشاش و نابسامانی موجود، برای سلطنت، محمود، پسر خردسال ملکشاه از ترکان خاتون، و برای خلافت، جعفر، پسر خلیفه از دختر ملکشاه را در نظر گرفتند. تلاش آنها در این زمینه بر ایراد خطبه سلطنت به نام محمود قرار گرفت تا از این قدرت فراچنگ آمده برای عزل مستظهر از جانشینی خلیفه و برگماردن جعفر به جای او بهره‌جسته و بدین ترتیب طرح ناتمام ملکشاه را به فرجام رسانند.^۲

در این هنگام، مقتدی، خلیفه عباسی نیز کوشید تا به دستیاری نزدیکان خود، به مصالحه‌ای دست یازد مبنی بر به رسمیت شناختن سلطنت محمود پنج ساله و متفی کردن مسئله جانشینی جعفر؛ و در این میان، همکاری غزالی سخت به کار او آمد. چرا که به سود خلیفه و زیر فشار، ترکان خاتون را راضی کرد که خطبه تنها به نام خلیفه باشد و نام سلطنت از آن محمود.^۳ در واقع، بدین ترتیب، خلیفه عرب می‌توانست قدرت را به نام یک کودک قبضه کند. اما قیام یاران برکیارق در اصفهان و برتخت نشستن او به جای ملکشاه، این نقشه را بر باد داد؛^۴ و غزالی را به اندیشه واداشت؛ چه، او برخلاف نظر حامی درگذشته‌اش (: خواجه نظام الملک)، خلیفه عرب را بر برکیارق ترجیح داده بود؛ برکیارق، این ترک ایران‌گرایی که به روایتی، مادرش زبیده، دختر عم ملکشاه،

۱. ابن اثیر، کامل، ترجمه علی هاشمی حائری، پیشین، ج ۱۷، صص ۱۸۱-۱۸۸.

۲. همان، ص ۱۹۱.

۳. همان؛ نیز نک: ابن جوزی، المتظم، حیدرآباد دکن، ۵۸-۱۳۵۷ ق، ج ۹، ص ۶۳.

۴. ابن اثیر، همان، صص ۱۹۱-۱۹۲.

می‌خواست با مجدالملک شیعی ازدواج کند.^۱

مرگ مقتدی در ۴۸۷ هجری، مستظهر را به خلافت رساند، و غزالی در شمار مشاوران نزدیک او درآمد. مستظهر در این هنگام از تئش، عم برکیارق حمایت می‌کرد تا آنکه در سال ۴۸۸ هجری، تئش به دست برکیارق کشته شد و با ورود او به بغداد، طبعی می‌نماید که غزالی از انتقام‌جویی‌اش بیمناک بوده باشد؛^۲ چنان که پس از خروجش از بغداد تا هنگام مرگ برکیارق به سال ۴۹۸ هجری، در این شهر قرار نیافت. البته، تلاش فدائیان اسماعیلی برای ترور برکیارق در ۴۸۸ هجری^۳ نیز در تصمیم غزالی بی‌تأثیر نبود؛ به ویژه که او پیش از آن در رد آنها سخت می‌کوشید.

مجموعه این شرایط، غزالی را واداشت که به نام سفر حج از بغداد خارج شده و به دمشق برود. برادرش احمد از سوی او عهده‌دار کرسی درس نظامیه بغداد بود تا چهار ماه بعد، همسر و فرزندان او را به خراسان برد. ابوحامد در مکاتیب فارسی‌اش از پیمان خود با خدا بر سرگور خلیل‌الله در بیت‌المقدس یاد کرده که دیگر کارگزاری سلطان نکند:

این داعی... بر سر مشهد ابراهیم خلیل صلوات‌الله‌علیه
عهد کرد که نیز پیش هیچ سلطان نرود و مال سلطان نگیرد
و مناظره و تعصب نکند.^۴

این شعاری گنوستیک بود؛ گنوستیسیسم از نوع بی‌رفض آن؛ و غزالی هم، به ظاهر، بدان پایبند ماند؛ چنان که پس از گذاردن حج، هنگامی که در

۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، به کوشش میرجلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۲۰.

۲. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۴ ش، ص ۲۳۷. برای نقد این نظر نک: حاتم قادری، اندیشه سیاسی غزالی، پیشین، صص ۵۷-۶۳. برای نظری مخالف با قادری نیز نک: علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، پیشین، بندهای ۳۰-۳۲.

۳. ابن‌اثیر، کامل، پیشین، ج ۱۷، ص ۲۲۹.

۴. ابوحامد محمد غزالی، مکاتیب فارسی، پیشین، ص ۱۲.

۴۹۰ هجری برای مدّت کوتاهی به بغداد بازگشت، در خانقاه دوست دادا سکنی گزید و به گفته خودش در تمام این مدّت به دیدار خلیفه نرفت^۱ و به تعلیم گنوستیسیسم بی‌رفض خود به علاقه‌مندان حاضر در این نهاد نیمه گنوستیک همّت گماشت. و ناگفته نماند که در این مدّت، مستظهر، خلیفه عبّاسی نیز از او احوالی نپرسید؛ حال یا از ترس برکیارق، و یا به دلیل پرهیز از گنوستیسیسم رواج داده‌او.

و این از تحوّل در روابط غزالی با دستگاه خلافت حکایت می‌کند. چه، او که پیشتر با نگارش کتاب المستظهریة فی الردّ الباطنیّة، مشهور به المستظهری و فضائح الباطنیّة، مستظهر عبّاسی را «امام بالحقّ واجب الطاعة» دانسته^۲ و با تأکید بر نظریّه «اختیار» و تلاش در ردّ نظریّه «نصّ» باطنی^۳ می‌کوشید خلیفه عرب را «امامی موجه» جلوه داده و او را به تقلید از آموزه‌های ایران‌شهری مآبانه در رأس مدینه فاضله نیمه گنوستیک‌اش برنهد و مذهب و سیاست را در وجود او جمع بیند، اکنون حتّی به دیدن مستظهر رغبتی نداشت و می‌رفت که در دوران توبتش برآموزه جدایی خلافت مذهبی از سلطنت سیاسی تأکید کند؛ همچنان که سرانجام بر این نهج رفت؛ با نگارش نصیحة الملوک.

غزالی و تکفیر گنوستیسیسم ایرانی/اسلامی

بدین ترتیب، با اعراض غزالی از دستگاه خلافت و در پی تلاش او در ترک دنیا و آخرت و صرف توجه به خیر مطلق، منحنی تفکر مردی که در خانواده‌ای با گرایش‌هایی گنوستیک بربالید، از سرآمدان فقه و کلام شد، و از ستیهندگان فیلسوفان و تعلیمیان به دستور دستگاه خلافت بود،

۱. همان، ص ۴۲.

۲. همو، فضائح الباطنیّة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ ق، ص ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۷۶. برای توصیفی عالمانه از نظریّه «امامت» غزالی نک: حاتم قادری، اندیشه سیاسی غزالی، پیشین، صص ۱۵۳ - ۱۷۵ [این بخش در همین کتاب آمده است].

دیگر بار به گرایش گنوستیک ختم شد.

توجه به این منحنی، امکان تقسیم‌بندی دوگانه آثار این کارگزار و نظریه پرداز مشهور مشروعیّت بخش خلافت عباسی را فرارویمان می‌نهد. آثاری مشتمل بر دو دسته: نخست، نگاشته‌های دوران ده ساله پیش از توبت او، از ۲۸ تا ۳۸ سالگی‌اش؛ که شش سال آن را در اردوگاه سیاسی / نظامی ترکان سلجوقی در نیشابور (از ۴۷۸ تا ۴۸۴ ق)، و چهار سال دیگرش را در ریاست نظامیّه بغداد گذراند (از ۴۸۴ تا ۴۸۸ ق)؛ و دوم، نگاشته‌های او در دوران پس از توبت و گریزش از بغداد به سال ۴۸۸ هجری.

با غور و تفحص در آثار غزالی، نگاشته‌های دوران نخست را فرمایشی‌تر، قشری‌تر، سنی‌مآب‌تر و متناقض‌تر از نگاشته‌های بعدی‌اش می‌یابیم. در واقع، در آثار این دوران از زندگانی ابوحامد، اهمّ تلاش او بر یافتن مبانی فکری و نظریات توجیه‌گر و مشروعیّت بخش حکومت خلیفگان بغداد قرار داشت؛ خلیفگانی که از فعالیت‌های فرهنگی / سیاسی الموتیان و دیگر جریان‌های گنوستیک برای براندازی‌شان، به سختی در رنج و هراس بودند.

اما مهم‌ترین نگاشته‌های غزالی در این دوران، البته با توجه به موضوع این پژوهش، عبارتند از: مقاصد الفلاسفه، نگاشته به سال ۴۸۷ هجری^۱؛ یک سال پیش از گریزش از بغداد)؛ و تهافت الفلاسفه، نگاشته به سال ۴۸۸ هجری^۲؛ (سال گریزش از بغداد). در عین حال، برای پی بردن به خواست و هدف او از نگارش این دو کتاب، اشارتی نیز باید داشت به کتاب مشهورش در ردّ عقاید اسماعیلیّه: فضائح الباطنیّه، که اندکی پس از تهافت الفلاسفه نگاشته شده است.^۳

می‌دانیم که متکلمان اشعری مذهب، از همان آغاز فعالیت خود، با

۱. محمد تقی دانش‌پژوه، «سته‌نگی غزالی»، پیشین، ص ۱۹۷.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۹۹.

فلسفه میانه خوشی نداشتند؛ چراکه خط سیر فکری آنها و رهیافت نظری‌شان در بیشتر مسائل، به آرائی مخالف با آموزه‌های فلسفی می‌انجامید. به همین دلیل هم، بسیاری از آنها کوشیدند تا از منظر دین به ابطال فلسفه پردازند؛ اما به علت عدم توغل و تضرع‌شان در این عرصه، در فرجام، سخنان‌شان از جانب فلاسفه به ریشخند و استهزاء گرفته شد. پس غزالی، با توجه به عواقب چنان رویکردی، و در ظاهر به قصد سنجیده و دانسته «سخن گفتن»^۱، نخست کتاب مقاصد الفلاسفه را به نگارش درآورد؛ کتابی را که در واقع، ترجمه‌ای است آزاد و اقتباسی است از دانشنامه علائی ابن‌سینا؛ البته به زبان عربی.

دانشنامه علائی، یک دوره منطق و الاهیات و طبیعیات و هندسه و هیأت و ارثماطیقی (: علم حساب) و موسیقی را شامل می‌شود. البته، از بخش‌های یاد شده، تنها منطق و الاهیات و طبیعیات را خود شیخ‌الرئیس نگاشته و مباحث دیگر را شاگرد و مصاحب او خواجه عبدالواحد محمد جوزجانی با بهره‌گیری از دیگر آثار استادش، فراهم آورده و به اصل کتاب افزود. غزالی نیز در نگارش مقاصد الفلاسفه، تنها منطق و الاهیات و طبیعیات دانشنامه را به عربی روان و سلیسی برگرداند؛ البته با تصرف و افزایش و کاهش و تقدیم و تأخیر.^۲

او در مقدمه این کتاب، و در بحبوحه ریاست نظامیه بغداد، خطاب به کسی که کتاب را به درخواستش نگاشته بود،^۳ نوشت:

از من خواستی که در برنمودن اشتباهات و خطاهای فلاسفه، سخنی شافی بیان کنم. اما به علت آنکه آگاه شدن از مذاهب فاسده، پیش از احاطه بر مدارک آن ناممکن و

۱. یا بهتر گفته باشم: «رد کردن».

۲. چنان که در باب «منطق» بی‌آنکه خود را به تبعیت از دانشنامه مقید کند، با بهره‌گیری از سایر آثار ابن‌سینا مباحثی به مراتب مفصل‌تر ارائه کرد.

۳. و البته کسی نبود جز خلیفه عباسی.

محال می‌نماید و به تیراندازی در تاریکی مانده است، پس بهتر آن دیدم که نخست آراء و آموزه‌های فیلسوفان را بشناسی تا بر تناقض باورهایشان بهتر واقف شوی. به همین دلیل هم، قصدم آن شد که در بیان آموزه‌های فیلسوفان، بر سبیل ایجاز سخنی بیان کنم؛ البته فقط به قصد تفهیم آراء آنها. پس آموزه‌ها و ادله‌ی ایشان در قلم آمده و حشو و زوائد آنها حذف شده؛ به شکلی که تشخیص داده نشود کدام یک از سخنانشان در علوم منطقی و طبیعی و الاهی برحق و صواب است و کدام یک مخالف با حق و ناصواب است. به سخن دیگر، هدف از نگارش این کتاب، تنها بیان مقاصد فیلسوفان است؛ و از این روی، آن را مقاصد الفلاسفة نام نهاده، و هرآنچه از مقاصد آنها خارج بوده، در قلم نیاورده‌ام.^۱

این مدّعی غزالی است در این مقدمه. با این حال، همو چند سطر بعد، با از یاد بردن ادّعی بالا (۱)، درباره‌ی علوم چهارگانه ریاضیات و منطقیات و الاهیات و طبیعیات به اظهار نظرهای کلی منتقدانه‌ای پرداخت و تا آنجا پیش رفت که بگوید: «درباره‌ی مباحث الاهی، بیشتر آموزه‌های فلاسفه ناحق و خطا است و به ندرت سخنی به صواب گفته‌اند».^۲

غزالی این تناقض‌گویی را تا آنجا ادامه داد که چند سطر بعد، به طرزی ناشیانه بر بیان مقاصد فلاسفه بی‌ردّ آموزه‌های فاسد آنها تأکیدی دوباره کرد؛ البته با وعده‌ی نقض این آموزه‌ها در تهافت الفلاسفة‌ای که هنوز به نگارش درنیامده بود؛^۳ وعده‌ای برآمده از نگرانی او از ایراد ریزه‌خواران دستگاه خلافت بر نگارش این کتاب.

اما چگونگی ممکن بودن بیان مقاصد فلاسفه «بدون قصد و غرض»،

۱. ابوحامد محمد غزالی، مقاصد الفلاسفة، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۶ م، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۳۲.

۳. همان، ص ۳۲.

در حالی که از پیش وعده «تهافت» داده شده، نکته‌ای است که گویا ابوحامد نیز به رغم لحن مطمئن و دانش عمیق خود! از پاسخ‌بدان بازمانده؛ دانش عمیقی که بنا به زندگینامه خودنگاشته‌اش، از مطالعه مستقیم آثار فلاسفه پیشین، بی‌رجوع به استاد و در عین تدریس برای ۳۰۰ دانشجو کسب شده بود، و شگفت آنکه دستیابی به متهای دانش فلاسفه، با همه گرفتاری‌هایش، در کمتر از دو سال انجام گرفت!^۱

چنان که پیدا است، تلاش غزالی از همین کتاب، بر ردّ و نقض آراء فلاسفه قرار داشته است. اما کدام آراء و آموزه‌ها؟

پاسخ این پرسش را ابوحامد در تهافت الفلاسفه پیش روی ما می‌نهد؛ و با به چالش کشیدن آراء و آموزه‌های فارابی و ابن‌سینا به عنوان چهره‌های شاخص جریان گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی و مورد توجه مخالفان دستگاه خلافت عباسی، ضمن نقض بیست مسئله از علم الهی، سه اصل مسلم دانسته خردگرایان گنوستیک ایرانی را ردّ و آنها را تکفیر می‌کند: الف) قول به قدّم عالم و ازلی و ابدی بودن فیض خداوند (: فیاض علی الاطلاق دانستن او) ؛ ب) باور به کلی بودن علم خداوند از جهان و ناآگاهی‌اش از جزئیات امور؛ ج) انکار معاد جسمانی در قیامت.^۲

اما غزالی در نگارش ردّیه خود از چه منابعی بهره گرفت؟ بی‌شک او با رساله‌های اضحویه و مبداء و معاد و شفاء و دانشنامه علائی ابن‌سینا آشنا بود؛

۱. همو، المنقذ من الضلال، به کوشش احمد شمس‌الدین، پیشین، ص ۱۳۵؛ همو، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئینه‌وند، پیشین، ص ۳۱.
 ۲. همو، تهافت الفلاسفه، به کوشش موريس بويژ، با مقدمه ماجد فخری، بیروت، ۱۹۹۰ م، ص ۲۵۴؛ همو، همان، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۰۸-۳۰۷.
- برای آگاهی از چگونگی استدلال‌های غزالی در تهافت و دیگر آثارش نک: سعید شیخ، «غزالی»، پیشین، صص ۱۳-۳۹؛ ذبیح‌الله صفا، «مخالفات عالمان شرع با دانش‌های عقلی و سهم غزالی و هم‌اندیشان‌ش»، ایران نامه، سال چهارم، نیویورک، ۱۳۶۵ ش، صص ۵۷۱-۵۸۲؛ رضا سعادت، نزاع میان دین و فلسفه (نقد متکلمان بر آراء فلاسفه مسلمان)، ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی، تهران، ۱۳۷۹ ش، صفحات متعدّد.

همچنانکه با آثار فارابی و رسائل اخوان الصفاء. در عین حال، امروز از رساله نگاشته فیلیپونس (:یحیی نحوی) در ردّ دلایل پروکلوس نوافلاطونی بر قدّم جهان آگاهیم^۱ و گویا این رساله به عربی نیز ترجمه شده بوده است. چنانکه دانشمندانی چون ابوالخیر حسن بن سوار و ابن سینا و ابوریحان بیرونی از آن نقل کرده‌اند؛^۲ و به تحقیق عبدالرحمن بدوی، گویا ابونصر فارابی نیز در رساله فی الرسالة فی الردّ علی یحیی النحوی فی الردّ علی ارسطوطاليس، از همین رساله، خرده و اشکال گرفته بوده است.^۳ بنا بر این،

۱. ابن ندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۹۷۳ م، ص ۳۱۵؛ ابوسلیمان منطقی سجستانی، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴ م، ص ۲۷۶؛ ابن قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م، ص ۳۵۶؛ همو، همان، ترجمه فارسی از سده یازدهم هجری، به کوشش بهین دارابی، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۴۸۶؛ ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۴ م، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. ابوالخیر حسن بن سوار، «فی أن دلیل یحیی النحوی علی حدث العالم أولی بالقبول من دلیل المتکلمین أصلاً»، الافلاطونیّة المحدثّة عند العرب، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۵ م، صص ۲۴۳-۲۴۷؛ ابن سینا، «اجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل ابی الريحان البيرونی»، جامع البدایع، به کوشش محیی الدین صبری کردی، قاهره، ۱۳۳۵ ق، ص ۱۲۷؛ ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، صص ۲۳-۲۴، ۱۷۹، ۱۸۴.

۳. محمد بن طرخان فارابی، رسائل فلسفی، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بنگازی، ۱۹۷۳ م، ص ۱۷ دیباچه، ص ۱۰۸ متن. بدوی در دیباچه افلاطونیّة المحدثّة نیز کوشیده با استناد به نقل‌های ابوریحان بیرونی و ابن سوار از رساله یحیی در ردّ پروکلوس، ترجمه آن به عربی را تأیید کند. افزون بر این، باید به مسئله ترجمه آراء پروکلوس در باب قدّم عالم (= همیشگی جهان) توسط اسحاق بن حنین نیز توجه کرد که در صفحات ۳۴-۴۲ مجموعه مزبور آمده است؛ و پر بیراه نیست که ترجمه ردّیه یحیی نحوی بر این آراء، به نیت مقابله با آنها و اثبات کلامی / فلسفی حدوث عالم بر بنیاد خوانش غرب فرائی اسلام صورت گرفته باشد؛ چنانکه ابن میمون یهودی (۵۳۰-۶۰۳ ق) نیز ترجمه این ردّیه‌ها به دستور خلفا را در ارتباط با منافع آنها بازخوانده است. نک: دلالة الحائرين، به کوشش حسین آتای، استانبول، ۱۹۷۴ م، ج ۱، ص ۱۸۵. آنچه مسلم است، دلایل پروکلوس در قدّم عالم برای سده‌ها مورد توجه حکمای گنوستیک ایرانی بوده‌اند؛ برای دو نمونه نک: ابوالفتح شهرستانی، کتاب الملل

پر بیراه نیست که غزالی نیز به رغم نام نبردن از این رساله، از آموزه‌های مطرح در آن آگاهی داشته و بخشی از آراء خود را از آن برگرفته باشد؛ همچنان که بیهقی نیز بر تأثیرپذیری غزالی از گفتار یحیی نحوی تصریح کرده است.^۱ محمد تقی دانش‌پژوه هم، کتاب الدقایق قاضی ابوبکر محمد باقلانی (م ۴۰۳ق) در ردّ فیلسوفان و منطق و فلسفه یونانی را بر آثار مؤثر بردیدگاه غزالی می‌افزاید.^۲

اما غزالی از چه رو به تکفیر قائلان به سه اصل یاد شده حکم می‌دهد؟ به اشاره گفتیم که اسماعیلیان و دیگر مخالفان خلافت عباسی، برای پیشبرد اهداف خود بر ضدّ حکمروایی عرب، از آراء فارابی و اخوان الصفا و ابن سینا بهره فراوان می‌گرفتند. آنها با همگانه و یکی دانستن مذهب و سیاست، ریاست حکومت را حقّ امام معصوم حاضر و در ارتباط با «عقل فعال» می‌دانستند که جانشینی اش به «نصّ» مصرّح باشد. در حالی که خلیفگان عباسی، حتّی ادّعای این چنینی نمی‌توانستند داشته باشند؛ و این بر دامنه و نفوذ فعالیت‌های مخالفان آنها می‌افزود. ورود ترکان سلجوقی به دستگاه خلافت نیز، بر نابسامانی آن دامن زد. پس، غزالی که به هر حال شش سالی را در اردوگاه سیاسی / نظامی ترکان در نیشابور گذرانده بود و چهار سالی را به ریاست نظامیّه عربان بغداد، در صدد پی‌ریزی آموزه‌ای برای بازگشت قدرت سیاسی / مذهبی خلیفه عباسی بدو برآمد.

تهافت الفلاسفة و فضائح الباطنیّة دو محصول این خواست اویند؛ که در اوّلی به ردّ بنیادهای نظری و معرفت شناختی مخالفان خردگرای عباسی

و الثعل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق، ج ۲، صص ۱۵۷-۱۶۲؛ میرداماد، القیسات، به کوشش مهدی محقق و...، تهران، ۱۳۵۶ش، صص ۲۷۱-۲۷۳.

۱. ابوالحسن ظهیر الدین علی بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (تتمة صوان الحکمة)، به کوشش ممدوح حسن محمد، قاهره، ۱۹۹۶م، ص ۵۰.

۲. محمد تقی دانش‌پژوه، «سته‌نگی غزالی»، پیشین، ص ۲۰۱.

همت گماشت تا در دومی ضمن باز نمود و ردّ عقاید و آموزه‌های اسماعیلیان گنوستیک، نظریه تازه‌ای در باب مسئله «امامت» پیش نهد؛ نظریه‌ای که می‌کوشد با جمع ریاست معنوی و کیاست دنیوی در وجود فردی نامرتبط با عقل فعال، او را «امام بالحق واجب الطاعة» قلمداد کند؛ مستظهر، خلیفه عباسی را.^۱ و شگفت آنکه پیش از مؤثر افتادن این نظریه در افواه عامه، غزالی نخستین کسی بود که با بر تافتن از آن، از اطاعت این امام بالحق واجب الطاعة گریخت؛ هر چند، به ناگزیر. گویی نیک دریافته بود که پایه آگاهی‌اش از عقاید اسماعیلیه تا چه اندازه سست است؛ همچنان که در سده بعد، داعی اسماعیلی، علی بن محمد بن الولید نیز این مسئله را به روشنی بر نمود.^۲

این نا آگاهی تا اندازه‌ای در ارتباط بود با منابع اصلی آگاهی او از عقاید و آموزه‌های اسماعیلیه؛ یعنی کتاب‌های کشف الاسرار ابوبکر باقلانی^۳ (م ۴۰۳ ق)، و الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی (م ۴۲۹ ق) که غزالی سخن خود در بیان تاریخ و اندیشه باطنیان را از آن برگرفت. البته، نباید از تأثیر آراء خواجه نظام الملک بر او در این کتاب غافل بود؛ به ویژه در بر شمردن عناوین و القاب متعددی برای باطنیه به نسبت از منته مختلف حضور آنها

۱. نک: بند ۲۱- ۱ و پی‌نوشت‌هایش.

۲. نک: فرهاد دفتری، «غزالی و اسماعیلیه»، معارف، سال اول، شماره ۳، پشین، صص ۱۷۹- ۱۹۸ [این مقاله در همین کتاب آمده است]؛ مهدی محقق، «فضائح الباطنیة غزالی و دامغ الباطل علی بن الولید»، دومین بیست گفتار، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۱۶- ۱۲۷ [این مقاله در همین کتاب آمده است]؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «دامغ الباطل و حتف المناضل»، دایرة المعارف تشیع، ویراسته احمد صدر حاج سید جوادی و ...، تهران، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، صص ۴۲۳- ۴۲۵.

H. Corbin, «The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī», *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, ed. S.H. Nasr, Tehran, 1977, pp. 69-98.

۳. نک: سیدمرتضی زبیدی، *أنحاف السادة المتّقین*، قاهره، ۱۳۱۱ ق، ج ۱، ص ۲۵۴.

در جهان اسلام؛^۱ القاب و عناوینی چون باطنیه، قرامطه، قرمطیه، خرمدینیه، اسماعیلیه و تعلیمیه؛ که غزالی مورد اخیر را مناسب‌ترین لقب برای جماعت باطنی در عصر خود دانست، چرا که آنها، مردمان را به تعلیم گرفتن از امام معصوم دعوت می‌کردند.^۲

اما از شرح و نقد آموزه‌های اسماعیلیه در مسائلی مانند الاهیات و نبوت و معاد و تکالیف شرعی که بگذریم، بخش عمده فضائح الباطنیة کوششی است برای ردّ انتخاب امام بر اساس نظریه «نص» و ارائه دلیل در اثبات نظریه «اختیار». و غزالی در این تلاش شتابزده‌اش،^۳ حتی خود را در برابر ایرانیان نهاده و با ثنوی خواندن اعتقادات هموطنانش، مدّعی شد که آنها برای جبران شکست پدرانشان از اعراب است که بر علیه خلفای عباسی می‌کوشند.^۴

به هر حال، غزالی در زندگینامه خود نگاشته‌اش، بر قرار داشتن بیش از همه خرده‌گیری‌هایش بر فارابی و اخوان‌الصفاء و ابن‌سینا تصریح کرد؛ و از فحواي تهافت الفلاسفه نیز برمی‌آید که او در تکفیر شیخ‌الرئیس و همگنان پیشترش، به طور خاص متوجه آموزه‌های گنوستیک آنها، به ویژه در امر معاد، بوده است؛^۵ و شاید بیش از همه، متوجه رساله اضحویة شیخ؛

۱. ابوحامد محمد غزالی، فضائح الباطنیة، پیشین، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۷.

۳. چنان که عمر بن عبدالعزیز را نواده سلیمان بن عبدالملک مروان می‌خواند: همان، ص ۲۱۷. برای رأی تند ابن جوزی درباره این رأی غزالی نک: جلال الدین همایی، غزالی‌نامه، پیشین، ص ۴۴۰.

۴. فضائح الباطنیة، پیشین، صص ۳۳-۳۶. درباره این کتاب نک: محمدجعفر محجوب، «غزالی و اسماعیلیان، مروری بر فضائح الباطنیة»، ایوان نامه، سال چهارم، پیشین، صص ۶۱۶-۶۷۸ [این مقاله در همین کتاب آمده است]؛ در تأیید نظر غزالی، رأی ابن حزم (م ۴۵۶ ق) نیز قابل تأمل است. نک: علی بن احمد بن حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، ۱۳۴۷ ق، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۵. چنان که پیش از این درباره فارابی نشان داده‌ام، نظریه معاد روحانی برآیندهای سیاسی قابل تأملی نیز داشته و در واقع، بنا بر این نظریه، اختلاف احوال نفوس آدمیان در کسب

رساله‌ای با پس‌زمینه‌ای اسماعیلی، و در عین حال، با تأثیری بس ژرف و شگرف در آراء اندیشه‌مندان دوران مابعد ابن‌سینا، از عین‌القضات همدانی (شهید ۵۲۵ ق) تا شیخ اشراق (شهید ۵۸۷ ق).

توجه به این نکته، ما را از رجوع به اضحویه و تأمل در فحوای آن و بازتابش در آثار بعدی ناگزیر می‌کند. اما، چنین می‌نماید که درک فحوای آراء ابن‌سینا در این رساله، بدون بازنمایی چشم‌انداز تاریخی کشاکش‌های فکری تمدن ایرانی، ممکن نباشد؛ کشاکش‌هایی پیش از عهد ابن‌سینا با پیشینه‌ای به درازنای هفت سده؛^۱ سده‌هایی که در آنها، مهم‌ترین گروه‌های درگیر در متن چنین کشاکش‌هایی عبارت بودند از جریان‌های گنوستیک پیشااسلامی در عهد ساسانی و اسماعیلیان گنوستیک در دوران اسلامی.

فضیلت که به اختلاف آنها در مدارج خلود نیز می‌انجامد، نه تنها امری فردی و منحصر به اشخاص نیست، بلکه آن را می‌باید برحسب تعلق آنها به اقسام مختلف اجتماعات مدنی لحاظ کرد؛ «این مسئله بر اهمیت این نگره در آموزه‌های سیاسی فارابی دلالت می‌کند که البته اکنون جای بحث از آن نیست، اما از پس زمینه سیاسی تکفیر آموزه معاد روحانی در نگره غزالی خبر می‌دهد». نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامه محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، پیشین، صص ۶۰۱-۶۰۸ و به ویژه ص ۶۰۶.

۱. در این باره نک: همان، صص ۵۷۹-۶۰۸.

اباحت اهل باطن

بن مایه های یکسان آثار فارسی غزالی

مریم اردستانی

تأمل در ترتیب تاریخی آثار نگاشته ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، که گستره ای از بررسی های محققانی چون ماسینیون و آسین پالاسیوس تا مونتگمری وات و فرید جبر، و سرانجام عبدالرحمن بدوی و جورج حورانی را در بر می گیرد،^۱ و توجه به درونمایه ها و مضامینی که او

۱. مشخصات کتابشناختی برخی از این آثار چنین است:

L. Massignon, *Recueil de textes inédit concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam*, Paris, 1929, p.93 ff; M.Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano*, Madrid, 1934-41, vol.I, pp.35 ff, vol.IV, pp.385-390; W.M.Watt, "The authenticity of the works to al-Ghazālī", *Journal of the Royal Asian Society*, 1952, pp.24-45, specially pp.43-44; F.Jabre, "La biographie et l'oeuvre de Ghazālī reconsiderées à la lumière des Ṭabaqāt de Subkī", *Mélanges de l'Institut Dominication d'Études Orientales de Caire*, 1954, 1, pp.73-102,

در آثار گوناگون خود، درباره موضوعاتی واحد و یکسان به کار می‌گیرد، بی‌گمان بر آموزه‌های این اندیشه‌مند بلند آوازه ایرانی، چشم‌انداز دیگری خواهد گشود.

با نگرستن در آثار این بزرگمرد طوسی، سیاست پیشه‌ای را در برابر خویش می‌یابیم که آثارش گستره‌های مختلف علوم عقلی و نقلی از فلسفه و کلام تا فقه و تصوّف را در بر می‌گیرد؛^۱ چهره‌ای که در عین توجه به علوم متداول در زمانه پر آشوب خویش، در متن کشاکش‌های سیاسی و اجتماعی عصر خود نیز، حضوری فعال، و در مواردی مؤثر، داشته است. بدیهی است که پرداختن به وجوه گوناگون اندیشه و شخصیت چنین کسی، دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی به همراه دارد که البته موضوع سخن ما نیست، اما مورد اذعان بیشتر محققان و غزالی پژوهان معاصر بوده است؛ و توجه بدان، در عین حال، توضیحی کوتاه تواند بود بر اینکه چرا با گذشت زمان، ابعاد تازه‌تری از اندیشه و شخصیت او مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و ساحت‌های جدیدی از آرائش کشف و بازبینی

M. Bouyges, *Essai de chronologie de oeuvres de al-Ghazālī (Algazel)*, édité et mis à jour par Michel Allard, Beyrouth, 1959; G.F. Hourani, "The Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 79, No. 4, 1959, pp. 225-233; Idem, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 104, No. 2, 1984, pp. 289-302.

عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، کویت، ۱۹۷۷ م.

تا آنجا که نگارنده این گفتار می‌داند، متأسفانه تاکنون هیچ یک از این آثار به فارسی ترجمه نشده‌اند و کتاب غزالی‌نامه جلال الدین همایی (تهران، ۱۳۴۲ ش، صص ۲۴۰ - ۲۷۵)، تنها اثری است که در این زمینه بحثی تفصیلی دارد. خوشبختانه، این کمبود، با مقاله محققانه آقای محمد حسین ساکت با عنوان «غزالی؛ دگراندیشی و دگراندیشان» که در همین کتاب منتشر شده، تا حد زیادی برطرف شده است. از ایشان، برای اجازه بهره‌گیری از این مقاله پیش از انتشار، سپاسگزارم.

۱. در واقع، پربراه نیست که برخی او را فقیهی سترگ، و عده‌ای متکلمی توانمند، و بعضی حکیمی ثعاند فلسفه، و حتی صوفی وارسته یا مجدد و محیی دین خوانده‌اند.

می‌شود.

غزالی در زمانه‌ای پر آشوب می‌زیست و از نزدیک درگیری‌های چند جانبه نهاد خلافت عباسی و دستگاه سلطنت سلجوقی و سازمان دعوت اسماعیلی را شاهد بود؛^۱ و در این میان، حتی عهده‌دار مسئولیت‌های سیاسی چندی نیز شد تا منحنی زندگی سیاسی‌اش، خط سیر تلاش اندیشه‌مندی را نشان دهد که فعالیتش از خدمت به خواجه نظام‌الملک طوسی (م ۴۸۵ ق) در دستگاه سلجوقی آغاز می‌شود، و پس از راه بردن به همکاری با نهاد خلافت، خلوت نشینی ده ساله‌ای را سپری می‌کند تا آنکه دیگر بار به همیاری دستگاه سلجوقی خوانده می‌شود. هرچند که در نهایت، این همیاری، برخلاف موفقیت‌های دوران نخست، با ناکارآمدی و ناکامی همراه است.^۲ و او را رو در روی دشمنان

۱. برای گزارش و تحلیل این کشاکش‌ها نک:

M.Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955, pp.73-99;

و ترجمه فارسی همین اثر: مارشال.گ.س. هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۰۳-۱۲۷؛

B. Lewis, *The Assassins*, London, 1967, pp.43-63;

و ترجمه فارسی همین اثر: برنارد لويس، فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۱ ش، صص ۷۰-۹۴؛

F.Daftary, *The Ismā'īlīs: history and thought*, Cambridge, 1995, pp.338-342, 350-364;

و ترجمه فارسی همین اثر: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ ش، صص ۳۸۵-۳۹۰، ۴۰۳-۴۱۸؛

Carole Hillenbrand, "The power struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamūt, 487-518 / 1094-1124: The Saljuq perspective", *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. F.Daftary, Cambridge, 1996, pp.205-220.

۲. شماری از مهم‌ترین منابع زندگانی غزالی به فارسی عبارتند از: جلال‌الدین همایی، غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ ش، ج ۱، صص ۲۷-۸۹، ۱۲۵-۱۲۸، ۱۴۸-۱۶۰، ۱۸۶-۱۹۳؛ ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین

سخت‌کوشی می‌نهد که در واپسین سال‌های عمرش با او مخالفت کردند، در رد آثارش کوشیدند «و کار را بدانجا رسانیدند که این فقیه سنی مذهب بسیار متعصب را که دشمن باطنیان و شیعیان و فلاسفه بود، بی‌دین و مجوسی و متمایل به باطنیان و شیعیان و اهل فلسفه نیز خواندند و به جمع‌آوری و سوزانیدن یکی از آثار معروفش به نام احیاء علوم الدین فتوی دادند و بدان عمل نیز کردند».^۱

احیاء علوم الدین، دستامد دوران گوشه‌گیری و خلوت‌گزینی ده‌ساله‌ای بود که از ۴۸۸ تا ۴۹۹ هجری به درازا کشید. غزالی در این کتاب، همچون یک فقیه و ادیب و به مثابه واعظی اخلاق‌گرا، به تبیین و توضیح آن مفاهیم نظری و عملی‌ای پرداخت که در راستای پیوند اخلاق اهل طریقت به دفتر اهل شریعت می‌کوشید؛ آن هم در پس‌زمینه‌ای صوفیانه.^۲ در واقع، درهم آمیختگی مفاهیم حقوقی و فقهی حلال و حرام با آموزه‌ها و ملاحظات اخلاقی / مذهبی / فرهنگی در این کتاب، برآمده از تربیت عالمانه و

خدیدو جم، تهران، ۱۳۶۴ ش، ربع عبادات (۱)، مقدمه مصحح، صص پانزده - بیست و یک؛ عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه (درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی)، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ حاتم قادری، اندیشه سیاسی غزالی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۵۱ - ۶۹؛ علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۵ - ۱۷۲ [این مقاله در همین کتاب آمده است / ویراستار].

۱. جلال متینی، «غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران»، ایران‌نامه، سال چهارم، نیویورک، ۱۳۶۵ ش، صص ۶۹۴ - ۶۹۵. درباره فتوای سوزاندن این کتاب نک: حسین خدیو جم، «احیاء علوم الدین»، دانشنامه ایران و اسلام، زیر نظر احسان یارشاطر، جزوه ۱۰، تهران، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۳۱۲، ستون اول.

۲. پس‌زمینه‌ای که در مواردی به ناسازگاری آراء ابوحامد با فقه اهل سنت نیز می‌انجامد. نک: عبدالکریم سروش، «جامه تهذیب بر تن احیاء؛ تطبیق ناقدانه المحبّة البيضاء و احیاء علوم الدین»، فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸ ش، صص ۱۶ - ۱۸. گفتنی است که مقاله مزبور، به رغم عنوان خوشایند و جلب‌کننده‌اش، از مبانی نقد در معنای مدرن و سنجش‌گرانه آن بهره‌ای نبرده و صرفاً گزارشی ساده و توصیفی از دو کتاب مزبور را می‌ماند.

تأملات صوفیانه غزالی است که بر روش کلی آثار فقهی زمانه‌اش، آن را بر چهار بخش و هر بخش را بر ده باب، تنظیم کرده است. غزالی در مقدمهٔ احیاء، دلیل تقسیم اثرش بر بخش‌های چهارگانه را از سویی در ماهیت مطالب وارد در آن، و از سوی دیگر در پیروی‌اش از مشی فقیهان باز نموده است:

با آنچه این کتاب جامع علوم معاملات است، مرا بر آنچه این کتاب را بر «چهار ربع» نهادم دو باعث بود.

باعث اول [یا] اصلی و آن، آن است که این ترتیب و تقسیم چهار قسم در تحقیق و تفهیم این علم، مثل ضروری است؛ زیرا که علمی که برای آخرت به کار شود دو قسم است: یکی علم معامله و دوم علم مکاشفه.

و به علم مکاشفه آن می‌خواهم که مطلوب از آن، کشف معلوم باشد فَحَسْبُ، و علمی بر آن مترتب نشود. و به علم معامله آن، که در آن با کشف معلوم، عمل باید بر مقتضی آن.

و مقصود این کتاب علم معامله است، نه علم مکاشفه؛ که در آوردن علم مکاشفه در کتب رخصت نیست، اگرچه اعلیٰ مقاصد طالبان و اشرف مطامح نظر صدّیقان آن است، و علم معامله، راه آن علم است؛ ولکن انبیا - علیهم الصلوة والسلام - با خلق، جز در بیان راه و نمودن آن بدیشان، سخن نگفته‌اند؛ و در علم مکاشفه خوضی نفرموده‌اند، مگر به رمز و اشارت، بر سیل تمثیل و اجمال، بدانچه دانسته‌اند که افهام خلق از آن قاصر است. و چون علما ورثهٔ انبیاء‌اند، ایشان را از مِنْهَج متابعت و مسلک اقتدا عدول نرسد.

و علم معامله دو قسم است: یکی علم ظاهر، و آن علم

اعمال جوارح است؛ و دوم علم باطن، و آن علم اعمال دل‌هاست. و آنچه بر جوارح رود یا عبادت بُود یا عادت؛ و آنچه به دل‌ها - که به حکم نادیدن حواس آن را، از عالم ملکوت است - درآید یا ستوده بُود یا نکوهیده.

پس این علم [نیز] به ضرورت دو قسم است: ظاهر و باطن. و علم ظاهر، که تعلق به جوارح دارد، هم دو قسم است: عبادت و عادت. و علم باطن، که نسبت آن به احوال دل و اخلاق نفس است، نیز دو قسم است: مذموم و محمود. و در علم معامله، نظر از این چهار قسم بیرون نشود.

باعث دوم آن است که صادق دیدم رغبت طلبه علم در فقهی که صلاحیت آن دارد؛ که کسی از خدای نرسد آن را وسیلت مباحات و مفاخرت سازد، و به جاه و منزلت آن در منافسه و محاسده استظهار جوید.

و فقه مرتب است بر چهار ربع. و هر چه بر زی و هیئت محبوب باشد، آن چیز هم محبوب بُود. پس دور ندانستم که این کتاب را به صورت فقه تصویر کردن و بر حسب ترتیب آن مرتب گردانیدن تا تلطفی باشد در استمالت دل‌ها.^۱

احیاء علوم الدّین به اندک زمانی پس از تألیف در سراسر جهان اسلام منتشر شد؛ و البتّه موافقان و مخالفان بسیار یافت. با این حال، زبان عربی کتاب و نشر فنی و تا حدّی پیچیده آن، دسترسی پارسی زبانان به فحوای آن را دشوار می‌ساخت؛ پس غزالی که در طول سال‌های ۴۹۳ تا ۴۹۸

۱. ابو حامد محمد غزالی، احیاء علوم الدّین، ترجمه مؤید الدّین محمد خوارزمی، پیشین، ربع

هجری^۱ در زادگاه خویش (: طوس) بسر می برد و در پی درخواست
فخرالملک برای بازگشت به تدریس در نظامیه نیشابور در ۴۹۹ هجری،
می رفت که انزوای خویش را فرو بهلد و دیگر بار به عرصه سیاست و
اجتماع قدم نهد، به نگارش آثار چندی به زبان مادری اش همت گماشت
که نامبردارترین آنها دو کتاب کیمیای سعادت و نصیحة الملوک اند؛ که این
کتاب اخیر را دستمایه تقرّب به سلطان سلجوقی نمود^۲ و آن دیگری را با
چنین دیباچه ای به هم زبانان خویش پیشکش کرد:

و ما اندرین کتاب، جمله این چهار عنوان و چهار رکن^۳ و
چهل اصل را شرح کنیم برای فارسی گویان، و قلم
نگاه داریم از عبارت بلند و مغلق و معنی باریک و دشوار،
تا فهم عوام آن را دریابد، چه اگر کسی را رغبت به تحقیقی
و تدقیقی باشد و رای این، باید که از کتب تازی طلب کند:
چون کتاب احیاء علوم الدّین و کتاب جواهر القرآن و تصانیف
دیگر که در این معنی به تازی تصنیف کرده ایم، که مقصود
کتاب عوام خلقتند که این معنی را به پارسی التماس کردند،
و سخن را از حدّ ایشان نتوان درگذاشت؛^۴ ایزد سبحانه و
تعالی نیت ایشان در التماس، و نیت ما در اجابت پاک
گرداناد....^۵

۱. سال درگذشت برکیارق و به قدرت رسیدن محمد سلجوقی.
۲. درباره تاریخ تألیف و نام سلطانی که این کتاب بدو تقدیم شده نک: هانری لاثوست،
سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، پیشین، ج ۱، صص ۲۰۲-۲۰۶؛ ابوحامد محمد
غزالی، نصیحة الملوک، به کوشش جلال الدّین همایی، تهران، ۱۳۶۷ ش، مقدمه مصحح،
صص صد و نوزده - صد و چهل.
۳. منظور چهار رکن عبادات، عادات، مهلکات و منجیات است.
۴. برای نقد این سخن غزالی و داوری درباره آن نک: جلال متینی، «غزالی در پیشگاه فرهنگ
ایران»، ایران نامه، سال چهارم، پیشین، صص ۶۹۴-۷۲۲.
۵. ابوحامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ ش، ج ۱،
ص ۵.

استناد صریح غزالی به کتاب‌های احیاء و جواهر در این دیباچه، تاریخ نگارش آن را در اواخر دورهٔ انزوایش در ۴۹۹ هجری به دست می‌دهد.^۱ این دیباچه، همچنین، بیشتر محققان را برآن داشته که کیمیای سعادت را همچون روایتی فارسی از کتاب عظیم احیاء در نظر گیرند.^۲ با این حال، بنا به استدلال درست فوشه کور، این کتاب تألیفی مستقل است:

کیمیای سعادت ترجمهٔ فارسی احیاء علوم نیست، و هر چند که بسیار نزدیک بدان است، خود دارای یک تربیت و تنسيق قاطع و مستقل است که برای تعداد هرچه بیشتری از خوانندگانی، که باید صادقانه رفتار روزانهٔ‌شان را سامان داد، تألیف شده است. غزالی قطعاً به هنگام نگارش کیمیای سعادت کتاب احیاء علوم را در مدّ نظر و در برابر چشم داشته است؛ الگوی کار را دست کم چهار بار اصلاح کرده است. همان‌گونه که بسیاری از مترجمان عربی به فارسی عمل کرده‌اند، غزالی هم در تحریر کیمیای سعادت بخش قابل ملاحظه‌ای از مستندات الزامی قرآنی و اقوال علمای بزرگ اهل سنت را حذف کرده است. این مستندات، مواد لازم برای هر بخش را فراهم می‌آورند و مبانی لازم را برای استدلال‌هایی که مؤلف در توجیه و توضیح آرا و مواضع خویش می‌کند، در اختیارش می‌گذارند. وانگهی غزالی با

۱. به نظر ماسینیون، کیمیا میان سال‌های ۴۹۰ و ۴۹۵ هجری تألیف شده است. موننگمری وات آن را در شمار نوشته‌های دومین دوران زندگی غزالی (: روزگار بازسازی) می‌نهد. ما در اینجا به گزارش و استدلال‌های موريس بویژ اعتماد کرده‌ایم. نک:

W. M. Watt, "The authenticity...", *op.cit*, pp.44; M. Bouyges, *Essai de chronologie...*, *op.cit*, pp.59-60, 136-137.

۲. برای نمونه نک: حسین خدیوجم، «احیاء علوم الدّین»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، ص ۱۳۱۲. او کیمیا را روایت مختصری از احیاء می‌داند. نیز نک:

G. H. Hourani, "A Revised Chronology...", *op.cit*, pp.299-300.

اجتناب از پرداختن به برخی از شرح و بسط‌ها که بیشتر جنبه نظری دارند و با خودداری از وارد شدن به موضوعات فرعی و نیز با دستکاری در تعداد و دسته‌بندی موضوع‌های مورد بحث، متن این کتاب را سبک‌تر و ساده‌تر کرده است. او همچنین در بیان موضوع‌ها کمال ایجاز را به کار برده است تا بدانجا که هیچ یک از بندهای کتاب طولانی نشده است. و سرانجام اینکه کتاب را به زبانی ساده، حساب شده و جاندار، که در آن غالباً احساس شرکت در محاوره به خواننده دست می‌دهد، تألیف کرده است. او برخلاف آنچه در احیاء علوم ملاحظه می‌شود ضمن اجتناب از بر روی هم انباشتن توضیحات طولانی و سنگین، توانسته است اقوال و حکایات مناسب را نقل کند؛ نوشته او یک گفتار واقعی است که از تداوم خاص برخوردار است: همه قضایا به گونه‌ای بس عادی مرتب شده‌اند و هریک از آنها را یک یا دو "قول" که به استادی در متن جا افتاده‌اند، مؤکد می‌سازد. افزون بر آنکه متن به چند کتاب و هر کتاب به چندین بند مرتب و منظم تقسیم شده است و هریک از آنها به مانند احیاء علوم عنوان خاص دارد، هر اندیشه تازه‌ای که مطرح می‌شود با فعل امر «بدان که» - که در حکم شاخص جمله‌بندی و نقطه‌گذاری واقعی کتاب است - مشخص می‌گردد.^۱

درونیایه کتاب کیمیا نیز مورد بحث فراوان بوده است. برخی آن را

۱. شارل - هانری دو فوشه کور، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری)، ترجمه محمدعلی امیرمعزی، عبدالحمید روح‌بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۲۹۰-۲۹۱.

کتابی صرفاً زاهدانه دانسته^۱ و عده‌ای از آن به عنوان دستامد تلاش غزالی برای ارائه آموزه‌ای «اخلاق - درمانی» یاد می‌کنند.^۲ در سال‌های اخیر، از بن‌مایه‌های ایرانی این اثر و تأثیر مضامین آن در نگاه علم‌الادیانی او نیز سخن گفته‌اند.^۳ آنچه مسلم است، کیمیا در عین برخورداری از همه این ویژگی‌ها، اثری است برآمده از نگرش عمومی غزالی درباره نسبت اعمال آدمی در جامعه با ملاحظات اخلاقی؛^۴ و به همین دلیل هم، پربراه نیست که او در آن، با ارائه یک سری گزاره‌های اخلاقی، به مسائلی می‌پردازد که فوشه کور، با نکته‌سنجی، از آن به ارائه «نصيحة الملوك» ی واقعی و کوتاه یاد می‌کند.^۵ ما نیز بر این تعبیر تأکید می‌کنیم. اما در حالی که فوشه کور بررسی نسبت اصل دهم از دومین رکن کیمیا با نصيحة الملوك را مد نظر قرار داده،^۶ مسئله مورد توجه ما دستمایه سیاسی و جدلی غزالی در بخش‌های نخستین آن است: یعنی فصل دهم از عنوان دوم، پیش از آغاز ارکان چهارگانه. در واقع، با تأمل در این بخش درمی‌یابیم که این راست‌کیش مسلمان، چگونه در واپسین سال‌های گوشه‌نشینی مصلحت‌اندیشانه‌اش هم از صدور فتوا بر علیه اهل باطن نگذشت و اگر در دوران دستبوسی خلیفه عباسی، المستظهر بالله، در فضائح الباطنية از اباحت باطنیان سخن می‌گفت،^۷ اکنون برای خوشایند دربار سلجوقی از

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، پیشین، ص ۱۷۸.

۲. فوشه کور، اخلاقیات، ترجمه امیرمعزی و روح‌بخشان، پیشین، ص ۳۲۲.

۳. H. Landolt, "Ghazālī and Religionswissenschaft", *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, vol. XLV, 1, 1991, pp. 19-72.

۴. فوشه کور، اخلاقیات، ترجمه امیرمعزی و روح‌بخشان، پیشین، صص ۳۱۲-۳۱۴.

۵. همان، ص ۳۱۴. به نظر باگلی هم، غزالی در بازنمود آموزه اسلامی خویش در نصيحة الملوك، به دقت از کیمیای سعادت پیروی کرده است. نک:

F. R. C. Bagley, English Tr., *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, London, 1964, pp. XXIV-XXV.

۶. فوشه کور، اخلاقیات، پیشین، صص ۵۳۰ به بعد.

۷. ابوحامد الغزالی، فضائح الباطنية، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۴ م.

اباحت اهل باطن یاد می‌کرد تا بدین سان فتوای قتل ایشان را صادر کند. گفتنی است که مسئله اباحت یا تعطیل شریعت و انکار ضرورت محرّمات، اتهامی است که در جهان اسلام از دیرباز بر ضدّ بعضی گروه‌های شیعی تندرو (: غلات) به کار می‌رفت؛^۱ چنان‌که شواهدی از آن را در نخستین فرقه‌نگاری‌های شیعی مانند فرق الشیعة نوبختی نیز می‌یابیم.^۲ به گزارش مادلونگ:

این فرقه‌ها معتقدند که شناختن امام، که معمولاً غرض از آن معرفت پیدا کردن به ماهیت حقیقی امام است، اساسی‌ترین وظیفه دینی است و چندان اهمیت دارد که تمام تکالیف دیگر را ناچیز می‌کند. بنابراین، اباحیان تکالیف شرعی قرآنی را اغلب به معنی عملی حاکی از وفاداری نسبت به امام یا جامعه مؤمنین تأویل می‌کردند و محرّمات را نیز اشاره به دشمنان دین می‌دانستند؛ یا اینکه وظایف شرعی ممکن بود به عنوان «زنجیر و بار» یا کیفر کسانی که از شناسایی امام حقیقی خودداری می‌نمایند تلقی شود. اتهام بی‌بند و باری را که متشرّعین مکرراً علیه این گروه‌ها به کار برده‌اند باید با قید احتیاط در نظر گرفت. اسماعیلیان اولیه این توجیه را تغییر دادند و گفتند که دوره محمد [ص] و اعتبار احکام شرعی وی با ظهور «قائم»، محمد بن اسماعیل، امام عصر هفتم، به پایان رسیده است.

ص ۴۶-۵۴.

1. P. E. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmānī, Ismaili Thought in the Age of al-Hākim*, London & New York, 1999, pp.62-65;

و ترجمه فارسی همین اثر: پل ای. واکر، حمید الدین کرمانی، تفکر اسماعیلی در دوره الحاکم بامر الله، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۹ ش، صص ۷۳-۷۶.

۲. ابو محمد حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعة، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱ م، صص ۲۹، ۳۸، ۴۲، ۷۱، ۷۸.

آنان قرآن مجید و احکام شرعی آن را برحسب معانی درونی (باطن) تفسیر می‌کردند که در نظر آنها، برعکس معانی ظاهر آنها، اعتبار جاوید دارد.^۱

تحقیقات جدید نشان داده‌اند که رونق اباحت در میان صوفیان دیرتر اتفاق افتاد.^۲ هرچند که به زودی توسط شماری از صوفیان متشّرع که به مراعات آداب مذهبی و اصول اخلاقی پایبندی استواری داشتند، به چالش کشیده شد. کتاب‌های اللمع ابونصر سراج و کشف المحجوب هجویری نمونه‌های درخوری از این روند را پیش روی ما می‌نهند. با این حال، در حالی که آنها در برخورد با مسئله اباحت اهل باطن، گرایش معرفت‌شناسانه داشته و از سر همدلی با شریعت و تأکید در رعایت آن به «اهل اباحت» می‌تاختند، غزالی با سیاسی قلمداد کردن چنین گرایشی، بُعد جدیدی بر آن افزود تا کاربست روش فقهی‌اش در تکفیر ایشان و صدور فتوای قتلشان میسر باشد؛ و در سایه این روش، بتواند به هرگونه انحراف از دین - البته بنا بر برداشت خود - یورش برد و در انهدام آن بکوشد.

در واقع، اباحت اهل باطن، از جمله دلمشغولی‌های غزالی از هنگام ترک بغداد و دوران نگارش احیاء علوم بود. چنان که در کتاب ذم الغرور از رکن مهلکات احیاء از آن یاد کرد و از شبهه‌های سه‌گانه اهل باطن در فروهستن شرع سخن گفت؛ و طُرفه آنکه اندکی پیشتر در رساله جواب المسائل الاربع التي سألها الباطنيّة بهمدان، نگاشته حدود ۴۹۱ و ۴۹۲ هجری، برخی از این شبهه‌ها را از آن باطنیان دانسته بود.^۳ با این حال، در این دو

۱. ویلفرد مادلونگ، «اباحه»، دانشنامه ایران و اسلام، زیر نظر احسان یارشاطر، جزوه ۲، تهران، ۱۳۵۴ش، صص ۲۹۰-۲۹۱.

۲. مارشال هاجسن، «اباحه»، دانشنامه ایران و اسلام، پیشین، جزوه ۲، ص ۲۹۱.

۳. این رساله در مجله المنار (ج ۸، سال ۱۱، قاهره، ۱۳۱۵ق، صص ۶۰۱-۶۰۸) منتشر شده است. از جمله این شبهه‌ها، استناد به بی‌نیازی باری تعالی و پرسش از جرایمی تکلیف مردم به شرع در عین این بی‌نیازی است.

مورد، به خلاف فضائح الباطنیّة از فتوای قتل اهل اباحت، اعمّ از باطنیان و اهل باطن، سخنی در میان نبود. در حالی که در کیمیای سعادت، در آستانه دعوت به تدریس در نظامیّه نیشابور و تحت حمایت فخرالملک، فرزند حامی پیشینش خواجه نظام الملک، ریختن خون ایشان را امری واجب دانست؛^۱ و بعدها در نامه‌ای، حامی جدیدش را به مطالعه کتاب کیمیا به قصد شناسایی «شمه‌ای از حقیقت کارها» ترغیب کرد^۲ تا در عین حال، در راستای باورش به همگانگی دین و سلطنت،^۳ فرزند سیاست پیشه خواجه را به پیوند با ایمان تشویق کرده باشد؛ ایمانی ستیزه‌جو و دگراندیش‌گش که غزالی را به نگارش رساله‌ای مستقل به زبان فارسی در موضوع مورد بحث ما نیز برانگیخت: حماقت اهل اباحت.^۴

بدین سان، غزالی که پیشتر با نگارش آثاری در ردّ اسماعیلیّه، به تعبیر برخی محققان جدید، آشکارترین مرزهای راست‌کیشی اهل سنت را برنموده بود،^۵ به تعیین مرزهای درونی راست‌کیشی سنی نیز دست یازید تا به تعبیر قابل تأمل لاثوست، طریقت صوفیانه خود را در میانه طریقت غلات (: افراطیان شیعه) و اباحیه نشان دهد؛^۶ و البته همچنان بر وجوب

۱. ابو حامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، پیشین، ج ۱، ص ۶۴.

۲. همو، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۰.

۳. که نگارش کتاب نصیحة الملوک را وامدار این باور است.

۴. در برخی نسخه‌های خطی از این رساله به کتاب يذكر فيه حماقة اهل الاباحه و ردّ الصوفية الاباحية نیز یاد کرده‌اند. نک: محمد تقی دانش پژوه، «ستیهندگی غزالی یا دو گونه ستیزه نامه او»، زمینهٔ ایرانشناسی، به کوشش جنگیز پهلوان و وحید نوشیروانی، تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۸ [این مقاله در همین کتاب آمده است / ویراستار].

5. N. Calder, "The Limits of Islamic Orthodoxy", *Intellectual Traditions in Islam*, ed. F. Daftary, London & New York, 2000, p.80 ;

و ترجمه فارسی همین اثر: نورمان کالدِر، «حدود درست‌کیشی در اسلام»، سنت‌های عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین از فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۹۱.

۶. هانری لاثوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، پیشین، ج ۲، ص ۴۶۸.

قتل ایشان توسط سلطان وقت اصرار ورزد^۱ و آشکار کند که دوران توبتش، تنها میان پرده‌ای بوده است برای پرداختن به همان دلمشغولی‌های جاه‌طلبانه پیشینش در قالبی تازه و با شاکله‌ای جدید و تحت حمایت قدرتمداری تازه از راه رسیده؛ قدرتمداری که همان سلطان سلجوقی باشد؛ سلطانی در هراس از اختلافات دینی موجود و فتنه‌های برخاسته از این اختلافات، که دعوتش از غزالی برای مبارزه با این وضعیّت^۲، این فرصت را در اختیار ابوحامد نهاد که درباره چگونگی کاربست آموزه‌های اخلاقی به دست داده‌اش در احیاء علوم، به شیوه آمرانه‌تری بیندیشد و در المنقذ من الضلال با افتخار از آن یاد کند.^۳

حمایت اهل اباحت، اوج چالشی است که غزالی با اهل باطن دارد؛^۴ چالشی که به طرح هشت شبهه و بحث‌هایی ذیل عنوان «فصل» می‌انجامد و با مراجعه به متن کیمیای سعادت درمی‌یابیم که هر هفت شبهه مطرح در آن به تفصیل در این رساله آمده است؛ و ما در جدول زیر تطابق آنها را نشان داده‌ایم. و هرگاه در نظر بگیریم که شبهه‌های پنجم، ششم، هفتم و فصل‌های چهارم و آخر این رساله، به شبهه‌هایی مستقل از کیمیا می‌پردازند، شبهه‌های ارائه کرده غزالی در این زمینه را مشتمل بر دوازده خواهیم دانست. این جدول، در عین حال، برمی‌نماید که برخلاف آراء بدوی و زرین‌کوب و حورانی،^۵ حمایت اهل اباحت رساله‌ای است اصیل؛ و

۱. نک: ابوحامد محمد غزالی، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، پیشین، ص ۷۶.

۲. همو، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۲ ش،

ص ۵۸. ۳. همان، ص ۵۹.

۴. این رساله در ۱۹۳۳ م توسط اوتو پرتسل از روی نسخه کتابخانه فاتح تصحیح شده و همراه با مقدمه مصحح و ترجمه متن به زبان آلمانی منتشر شده است.

۵. بدوی در مؤلفات الغزالی (پیشین، صص ۴۶۷-۴۶۸) با توجه به قطعی نبودن اشاره منتقد درباره هفت شبهه و با توجه به حضور هشت شبهه در رساله اباجیه، از داوری درباره اصالت آن می‌پرهیزد. زرین‌کوب در فرار از مدرسه (پیشین، ص ۱۷۳) این رساله را منسوب به غزالی می‌داند و حورانی در «بازنگری در زمان نگاری آثار غزالی» (ص ۳۰۰-۳۰۱) آن را به گونه‌ای مشروط اصیل می‌داند.

با توجه طلسمی که در شبهه پنجم آن می بینیم و عیناً در منقذ آمده،^۱ و مهم تر از آن، با توجه به فتوای قتل اهل اباحت در پایان شبهه هفتم آن،^۲ می توان هم رأی با پرتسل، تاریخ نگارش این رساله را میان سال های ۴۹۹ و ۵۰۰ هجری در نظامیه نیشابور دانست؛^۳ یعنی پس از نگارش کیمیای سعادت. در عین حال، اینکه غزالی در منقذ از پاسخ به شبهه های اهل اباحت در هفت بخش در کیمیای سعادت یاد کرده،^۴ لزوماً این معنا را نمی رساند که منظورش رساله حماقت اهل اباحت بوده باشد.^۵ به ویژه که با در نظر گرفتن اقبال عمومی عامه و خاصه به کتاب کیمیا،^۶ که بازتابش را در ارجاعات متعدد شخص غزالی بدان در مکاتیب فارسی آش نیز می توان دید،^۷ طبیعی تر می نماید که او ارجاع به این اثر شناخته شده و معروفش را بایسته دیده باشد؛ کتابی که فوشه کور از آن «به یک اثر معتبر و گزیده اخلاق دینی در زبان فارسی» تعبیر کرده است؛^۸ و ما از آن به دستور نامه ای دیگر در سرکوب دگراندیشان یاد می کنیم.

۱. ابوحامد محمد غزالی، کتاب يذكر فيه حماقة اهل الاباحه، به کوشش اوتوبرتسل، مونیخ، ۱۹۳۳م، متن فارسی، ص ۱۹ [این رساله همراه با ترجمه مقدمه پرتسل در همین کتاب آمده است / ویراستار]؛ همو، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه آئینه‌وند، پیشین، ص ۶۱.

۲. ابوحامد محمد غزالی، کتاب يذكر فيه حماقة اهل الاباحه، به کوشش پرتسل، پیشین، ص ۲۶ متن فارسی.

۳. همان، مقدمه مصحح، ص ۱۶.

۴. همو، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه آئینه‌وند، پیشین، ص ۵۹.

۵. حورانی بر این رأی است که بسا منظور غزالی رساله اباحتیه بوده باشد.

۶. در فهرست نسخه‌های خطی فارسی (احمد منزوی، تهران، ۱۳۴۹ش، ج ۲، بخش ۲، صص ۱۶۶۷-۱۶۷۰) از ۵۶ نسخه خطی موجود از این کتاب یاد شده است.

۷. ابوحامد محمد غزالی، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، پیشین، صص ۱۹، ۲۵، ۳۰، ۸۴، ۷۵.

۸. فوشه کور، اخلاقیات، ترجمه امیرمعزی و روح‌بخشان، پیشین، ص ۲۸۸.

جدول مقایسه متن‌های حماقت اهل اباحت و کیمیای سعادت

کیمیای سعادت	حماقت اهل اباحت
<p>وجه سیم: جهل کسانی است که ایشان به خدای تعالی و آخرت ایمان دارند، ایمانی ضعیف؛ ولکن معنی شریعت نشناخته‌اند، و گویند که «خدای را عزوجل به عبادت ما چه حاجت است، و از معصیت ما چه رنج؟ که وی پادشاهی است از عبادت خلق مستغنی، و عبادت و معصیت نزدیک وی هر دو برابر است.</p>	<p>شبیهت اول: آن است که گروهی از ایشان گویند که حق تعالی را به عبادت ما چه حاجت است؟ وی از عمل ما بیزار است که پادشاه است، معصیت و طاعت به نزدیک وی برابر بود که به ترازوی الاهی به عمل ما چه حشمت کند. ما خویش را بی‌فایده چه رنجانیم.</p>
<p>و این جاهلان در قرآن همی بینند که می‌گویند «و من تزکی فانما یتزکی لنفسه و من جاهد فانما یجاهد لنفسه و من عمل صالحاً فلنفسه». این مدبّر جاهلی است به شریعت، که می‌پندارد که معنی شریعت آن است که کار برای خدا می‌باید کرد، نه برای خویش. و این همچنان است که بیمار پرهیز نکند و گویند: «طیب را از آن چه که فرمان وی برم یا</p>	<p>جواب آن است که سبب این شبیهت جهل است به شریعت و حقیقت، که گمان برده است که خلق را فرموده‌اند تا برای حق تعالی کار کنند و این محال و باطل است؛ که کار خلق همه برای خویش است و قرآن دلیل است که می‌گویند «و من تزکی فانما یتزکی لنفسه» «و من جاهد فانما یجاهد لنفسه». مثل این مدبّر جاهل چنان است که بیماری که وی را طیب پرهیز فرماید پرهیز نکند و گویند طیب</p>

را از پرهیز من چه، وی را زیانی نیست اگر من فرمان وی نبرم و طاعت وی ندارم. و هرچند زیان کار بُود در خوردن استد سخن وی راست بُود ولیکن هلاک شود. طبیب نه برای آن فرمود تا جانب وی نگاه دارد و برای وی فرمان وی فرا برد، بلکه هلاک وی و راه شقاوت وی پیدا کرد و گر فرمان بَرَد شفا یابد و اگر نبرد هلاک شود، و طبیب از وی بی‌نیاز. پس حقّ تعالی آدمی را از دو گوهر آفریده است. یکی کالبد و دیگر روح؛ چنان که کالبد آن وقت درست باشد که مزاج درست و معتدل بُود، و اگر نه هلاک شود و بمیرد، و اعتدال وی به غذا و دارو است و آن طبیب داند روح را نیز غذایی است و دارویی و شفایی است و هلاکتی. عبارت از هلاکت وی دوزخ است. چنان که عبارت از هلاک کالبد مرگ است و غذای روح معرفت و محبّت حقّ تعالی است، چنان که غذای تن نان

نبرم». این سخن راست است، ولکن وی هلاک شود، نه از سبب حاجت طبیب، ولکن از آنکه راه هلاک وی پرهیز ناکردن است، و طبیب وی را دلالت کرده و راه نموده: و دلال را از آن چه زیان که وی هلاک شود؟ و چنان که بیماری تن سبب هلاک این جهان است، بیماری دل سبب شقاوت آن جهان است؛ و چنان که دارو و پرهیز سبب سلامت تن است طاعت و معرفت و پرهیز معصیت نیز سبب سلامت دل است: «ولا ینجوا الا من اتی الله بقلب سلیم».

است و دارویی که بیماری از تن وی ببرد تقویت است و طاعت داشتن اطباء روح انبیاء اند ... و هر که هوا و شهوت را برزیدن گیرد و طبیبان جاهل را مقتدای خویش سازد به هلاکتی رسد که عبارت از آن دوزخ است ...

شبیه دوم: گروهی از عوام در فراخ روی و حدود شرع دست برداشتن، اعتماد بر این کنند که حق تعالی کریم و رحیم است و رحمت وی بسیار است به هر صفت که باشد بر ما رحمت کند. جواب آن است که این سخن درست است همچنان که آن سخن اول که حق تعالی از طاعت ما بی نیاز است هم سخنی درست است. لیکن هر دو تبلیس شیطان است که بدین احمقان را از راه بتواند برد. اما عاقل جواب شیطان باز دهد و گوید چنان که کریم و رحیم است شدیدالعقاب است و می بینیم که بسیاری خلق را در

وجه پنجم: جهل کسانی است به صفات حق تعالی، که گویند حق تعالی رحیم و کریم است؛ به هر صفت که باشد بر ما رحمت کند. و ندانند که چنان که کریم است، شدیدالعقاب است. و نمی بینند که بسیار خلق را در بلا و بیماری و گرسنگی می دارد - در این جهان - با آنکه کریم و رحیم است؛ و نمی بینند که تا حراثت نکنند و تجارت نکنند مال به دست نیارند، و تا جهد نکنند علم نیاموزند و هرگز در طلب دنیا تقصیر نکنند و نگویند «خدای عزوجل کریم و رحیم است، بی تجارت و حراثت روزی بدهد» با آنکه خدای

این جهان در رنج و عذاب و گرسنگی و درویشی می‌دارد و خزانه وی تنگ نیست. و باز آنکه کریم و رحیم است یک دانه گندم نمی‌آفریند تا آنگاه که برزگر بسیار رنج نکشد، و یک درم سیم ندهد تا بیشه‌ور و بازرگان بسیار رنج بار و سفر نکشد، و هیچ آدمی را زنده نمی‌دارد تا آب و نان نخورد، و بیماران را شفا ندهد تا علاج نکنند. پس همچنان که توانگری و تندرستی را اسباب ساخته است که بر آن حاصل بیاید، کار آخرت هم، چنین است. ... و بیماری دل از هوا و شهوت بُود. چون کسی بُود که خویشتن را از هوا و شهوت باز ندارد، وی در خطر هلاک بُود چون اعتقاد دارد که معصیت است. لیکن چون اعتقاد اباحتیان دارد که خود زیانکار نیست بر خطر هلاک نباشد، بلکه به یقین هلاک شده باشد که کفر بُود و کفر زهر هلاک کننده است دوزخ را.

عزوجلّ روزی ضمان کرده است و می‌گوید «وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها». و کار آخرت با عمل حواله می‌کند و می‌گوید «و ان لیس للانسان الا ما سعی». چون به کرم وی ایمان ندارند، از دنیا و طلب رزق دست بندارند، و آنچه در آخرت گویند، به سر زبان باشد و تلقین شیطانی بُود، و اصلی ندارد.

شبهت سهم: گروهی از این قوم به ریاضتی مشغول شده باشند مدّتی پنداشته باشند که مقصود ریاضت آن است که از شهوت و خشم و صفات بشریّت یکبارگی پاک شوند و گمان برده باشند که شرع بدین فرموده است. چون مدّتی رنج برده باشند و ریاضت کرده و عاجز آمده از صفات خویش اعتقاد کرده باشند که این محال است. در شرع خلق را بدین فرموده است که صورت بنند که آدمی را که از این صفات آفریده‌اند، پاک شدن از این ممکن نیست. چنان که پلاس سیاه را سپید نتوان کرد، آدمی را از صفات بشریّت پاک نتوان کرد. پس کاری که محال است بدان مشغول نشویم.

جواب آن است که سبب حماقت جهل این کس است به شریعت که می‌پندارد که در شریعت بفرموده‌اند که باید که از شهوت و خشم و صفات

وجه چهارم: جهل کسانی است هم به شریعت از وجهی دیگر، که گفته‌اند: «شرع می‌فرماید که دل از شهوت و خشم و ریا پاک کنید، و این ممکن نیست، که آدمی را از این آفریده‌اند؛ و این همچنان باشد که کسی گلیم سیاه خواهد که سپید کند. پس مشغول بودن بدین طلب محال بُود». و این احمقان ندانستند که شرع بدین فرموده است، بلکه فرموده است که خشم و شهوت را ادب کنند؛ و چنان دارند که بر شرع و عقل غالب نباشد، و سرکشی نکنند، و حدود شریعت نگاه دارد، و از کبایر دور باشد، تا صغایر از وی عفو کنند و از وی درگذرند. و این ممکن است و بسیار کس بدین رسیده‌اند.

و رسول علیه‌السلام نگفت که «خشم نباید و شهوت نباید» و وی نه زن داشت و می‌گفت «أَنَا بَشَرٌ أَغْضِبُ كَمَا يَغْضِبُ الْبَشَرُ» من بشرم و خشمگین شوم چنان

بشریت پاک شود که شرع این
نفرموده است. چگونه فرماید که
رسول علیه السلام می گوید که
من بشرم خشمگین شوم
همچنان که بشر. و از خشم بر
وی بسیار دیدندی و حق تعالی
می گوید: و الکاظمین الغیظ. ثنا
می گوید بر کسی که خشم فرو
خورد نه بر کسی که خشم بردارد.
و چگونه فرماید که شهوت
نباشد که رسول علیه السلام نه
زن داشت، ... لیکن فرموده اند که
شهوت و خشم را زیر دست
دارید و مگذارید که غالب شود
بلکه چنان باید در فرمان عقل و
شرع که اسب و سگ در فرمان
صیاد ... و سعادت آخرت صید
نتوان کرد بی این دو صفت،
لیکن به شرط آنکه زیر دست
باشند؛ اگر غالب باشند سبب
هلاک باشند. پس مقصود از
ریاضت آن است که این دو
صفت شکسته شوند و این
ممکن نیست.

که بشر خشمگین شود. و حق
تعالی گفت «و الکاظمین الغیظ
و العافین من الناس». ثنا گفت بر
کسی که خشم فرو خورد نه بر
کسی که وی را خشم نَبُود.

شبیهت چهارم: گروهی از این قوم مدّتی به ریاضت بنشسته باشند و در میان آن باشند که آوازی شنیده باشند و صورتی دیده باشند، خیال‌ها بدیشان نموده باشند، مانند خرابی باشند و هر حالتی که بدیشان گذشته باشد گمان برده باشند که چون این قدر برخلاف عادت ایشان را پیدا آمد خود به نهایت رسیدند و کار ایشان به کمال رسید و این را وصال نام کنند و گویند ما به مقصود رسیدیم و عبادت و ترک معصیت برای آن می‌بایست تا به وی رسیدیم. اکنون رسیدیم، ما را معصیت و نماز ناکردن زیان ندارد. و این احمقان بیشتر چنان مختصر عقل باشند که اگر کسی دیگر سخن حشمت ایشان فرو نهد و به ادب عیب به نقصان سخن ایشان رعونت ایشان بشکند همه در عداوت وی ایستند و گر یک لقمه که طمع کرده باشند از ایشان درگذرد یا یکی از خواجگان به چشم

وجه ششم: جهل کسانی است که به خویشتن مغرور شوند، و گویند: «ما به جایی رسیدیم که معصیت ما را زیان ندارد، و دین ما دو قله گشته است، نجاست نپذیرد». و بیشتر این احمقان چنان مختصر باشند، که اگر کسی در یک سخن حشمت ایشان فرو نهد یا رعونت ایشان بشکند، در همه عمر در عداوت وی نشینند، و اگر یک لقمه که طمع کرده باشند، از ایشان درگذرد. جهان بر ایشان تنگ و تاریک شود. و این ابلهان، که در مردی هنوز دو قله نشده‌اند، که بدین چیزها پاک ندارند، دعوی ایشان را کی مسلم باشد؟

پس اگر به مثل، کسی نیز چنان شده است که عداوت و شهوت و خشم و ریاگرد وی نگردهم معذور نیست بدین دعوی. چه، درجه وی از درجه انبیا درنگذرد، و ایشان به سبب خطا و معصیت نوحه می‌کردند و می‌گریستند، و به عذر مشغول می‌شدند! و

حقارت به وی نگردند، همهٔ جهان بر ایشان تنگ و تاریک شود. این ابلهان اگر مردمی تمام شده بودند، خود از چنین چیزها باک ندارند. پس چون چنین صفات باشند، ایشان را از این دعوی کی مسلم بُود؟

پس اگر به مثل کسی نیز چنان شده است از عداوت و خشم و شهوت و ریا پاک شده، هم معذور نیست که به هیچ حال درجهٔ وی از درجهٔ انبیا درنگذرد و ایشان به سبب خطا و معصیتی بر خویشتن نوحه کردند و می‌گریستند. و صدیقان صحابه از صغایر حذر می‌کردند، بلکه از بیم شبهت از حلال پاک دست برداشتند و همهٔ راه‌های تقوی می‌رفتند و از خطر کار نیستی و خویش آرزو می‌خواستند. این احمق به چه دانسته است که در جوال شیطان نیست و درجهٔ وی از درجهٔ انبیا درگذشته است. که آنچه ایشان را زیان می‌داشت وی را زیان ندارد.

صدیقان از صحابه از صغائر حذر می‌کردند، بلکه از بیم شبهتی از حلال می‌گریختند. پس این احمق به چه دانسته است که در جوال شیطان نیست، و درجهٔ وی از درجهٔ ایشان درگذشت؟ و اگر گوید: «پیمبران هم چنین بودند، و لکن آنچه می‌کردند برای نصیب خلق می‌کردند» چرا وی نیز برای نصیب خلق همان نکند، که می‌بیند که هر که وی را می‌بیند تباه می‌شود؟! و اگر گوید: «تباهی خلق مرا زیان ندارد»، چرا رسول علیه‌السلام را زیان می‌داشت؟ و اگر زیان نمی‌داشت، خویشتن را در عقوبت تقوی چرا می‌داشت، و یک خرما از صدقه از دهان بیرون انداخت، و اگر بخوردی خلق را از آن چه زیان بودی، که همه را مباح بودی خوردن آن؟ و اگر زیان می‌داشت، چرا این احمق را قدح‌های نبیذ زیان نمی‌دارد؟ آخر درجهٔ وی فوق

و اگر گوید پیغامبران هم چنین بوده‌اند، لیکن آنچه می‌کردند برای نصیب خلق می‌کردند، آنکه خرما از صدقه از دهان بینداخت، اگر بخوردی خلق را از آن چه زیان بودی که صدق همه خلق را حلال بود و اگر زیان می‌داشت، چرا این احمق را قدح‌های خمر زیان نمی‌دارد. آخر درجه وی فوق درجه پیغامبران نبُود. بیش از آن نیست که درجه قدح خمر فوق یک خرما بُود. چون خویشتن را به دریایی بنهد که صد خم شراب وی را تباه نکند و پیغامبران را به کوزه‌ها آب مختصر بنهد که یک خرما وی را زیان دارد. این مردی باشد که شیطان با سبالت وی بازی می‌کند و هر که عاقل بُود دریغ دارد زبان خویش از حدیث وی و دهان خویش از آنکه بر وی خندد.

اما بزرگان دین آنند که بشناسند که هر که هوا اسیر و زیردست وی نیست، وی هیچ کس نیست

درجه پیغامبران نیست، و بیش از آن نیست که درجه صد قدح شراب فوق درجه یک خرما! پس چون خویشتن را بدین پایگه بنهد که صد خم شراب وی را تبه بنگراند، و پیغمبر را علیه‌السلام، به کوزه آب مختصر بنهد، که یک خرما وی را بگرداند. وقت آن باشد که شیطان با سبالت وی بازی می‌کند، و ابلهان جهان از وی ضحکه سازند که دریغ بُود که عقلا حدیث کنند، یا بر وی خندند!

اما بزرگان دین ایشانند که بشناسند که هر که هوا اسیر و زیردست وی نیست، وی هیچ کس نیست، بلکه ستوری است؛ پس بدین بشناسند که نفس آدمی مکار است و فریبده است، همه دعوی دروغ کند و لاف زند که من زیردستم: از وی برهانی خواهد. و بر راستی وی هیچ برهان نیست، البته جز آنکه به حکم خویش نباشد، و به

بلکه ستوری است. پس بشناسد که نفس آدمی مکار و فریبنده است، همه دعوی دروغ کند و لاف زند که هوا بر دست من است. آن را برهانی خواهند و بر راستی و وی هیچ برهان نیست مگر آنکه به حکم خویش نباشد به حکم شرع باشد. اگر به طوع تن در این تواند داد، خود راست می‌گوید؛ و اگر فرا حدود شرع و فرمان حق تعالی رسد، رخصت و تأویل گیرد تا موافقت شهوت و هوای خویش کند. [از اینجا تا ابتدای «شبهت پنجم»، برهان‌هایی را که در کیمیای سعادت بایسعه دانسته، آورده است / اردستانی].

شبهت هفتم: گروهی از ملحدان که به آخرت ایمان ندارند، با اباحتیان در معاملت موافقت کنند، این سازند که آدمی چون نبات است، چون بمیرد نیست شود. و هرچه در قرآن و اخبار است از حدیث

حکم شرع باشد. اگر به طوع همیشه تن در این دهد خود راست می‌گوید، و اگر به طلب رخصت و تأویل و حیلت مشغول شود، بنده شیطان است، و دعوی ولایت همی کند. و این برهان تا به آخر نفس از وی طلب می‌باید کرد، و اگر نه مغرور و فریفته باشد و هلاک شود و نداند. و تن در دادن نفس به متابعت شریعت هنوز اوّل درجه مسلمان است.

وجه دوم: چهل گروهی است به آخرت، که پنداشتند که آدمی چون نبات است و یا چون حیوانی دیگر: چون بمیرد نیست شود، و با وی نه عتاب بود و نه عقاب و نه ثواب. و سبب این، چهل است به نفس خویش، که

قیامت و بهشت و دوزخ و عقاب و ثواب، همه دروغ و تلبیس است. و این در این روزگار بر بسیاری کس غالب شده است که باطن ایشان به حقیقت کار آخرت را باور نداشته اند اگرچه به زیان می‌گویند که مؤمنیم و باشد نیز که پندارند که مؤمن‌اند و به حقیقت میان دل ایشان به شک آکنده است در حدیث آخرت یا به انکار آکنده است آنکه این قوم برگمان یا به انکار به ترک شهوت و کاهلی نتوانند گفت.

[ادامهٔ شبهت هفتم:] و گروهی دیگرند از ملحدان که به حق تعالی ایمان ندارند که کارها حواله با طبایع و نجوم است. اما این کمتر باشد.

از خویشتن همان می‌شناسد که از خر و گاو و گیاه. و آن روح که حقیقت آدمی است، آن را نمی‌شناسد، که آن ابدی است، و هرگز نمیرد، ولكن کالبد از وی بازستانند، و آن را مرگ گویند؛ و حقیقت آن در عنوان چهارم [در معرفت آخرت] گفته آید.

وجه اول: جهل گروهی است که به خدای عزوجل ایمان ندارند. چه، وی را از گنجینهٔ خیال و وهم طلب کردند، و چونی و چگونگی وی جستند. چون نیافتند انکار کردند، و حواله کارها با نجوم و طبیعت کردند، و پنداشتند که این شخص آدمی و دیگر حیوانات، و این عالم عجیب با این همه حکمت و

ترتیب از خود پدید آمد، یا خود همیشه بود، یا فعل طبیعی است که وی خود از خود بی خبر بود. تا به چیزی دیگر چه رسد! و مثل این چون کسی است که خطی نیکو بیند نبشته، پندارد که آن از خود نبشته آمد، بی کاتبی قادر و عالم و مرید، یا خود همچنین همیشه نبشته بوده است. کسی که نابینایی وی تا بدین حد بُود، از راه شقاوت بِنَگَرَدَد! و به وجه غلط طبیعی و منجم از پیش [= در فصل پنجم: تشبیه طبیعی و منجم به مورچه] اشارت کرده آمد.

وجه هفتم: از غفلت و شهوت خیزد، نه از جهل، و این اباحت گروهی است که ایشان از این شبهت‌های گذشته خود هیچ شنیده نباشند. ولکن گروهی را بیند که ایشان بر راه اباحت می‌روند، و فساد می‌کنند، و سخن مزیق همی‌گویند، و دعوی تصرف و ولایت می‌کنند،

فصل: بدان که ایشان دو گروه‌اند. یکی آنند که به تقلید مجرّد این سیرت فرا گرفته‌اند که گروهی را دیدند که سخنی آراسته می‌گویند و ظاهر به مرقع و سجاده می‌آرایند و عیشی خوش می‌گذارند چنان که طبع آدمی است، و دعوی ولایت می‌کنند؛ ایشان را نیز این حال خوش آمده

است، به موافقت برخاستند و سیرت ایشان به ظاهر پیش گرفتند و موقع پوشیده؛ چه، دانستند که در خرابات به هیچ حال عیش بدان خوشی نباشد که در میان ایشان که خراباتیان از فساد خویش اندوهگین باشند و شکسته دل. و این قوم شادمان که آن قوم خویش را پلید دانند و این قوم خویش را ولی دانند.

و جامه ایشان می‌دارند. وی را نیز این به طبع خوش آید، که بر طبع وی شهوت و بطالت بود، و رضا ندهد بر آنکه فساد کند، و نگوید که: «مرا از این عقوبتی خواهد بود» که آنگاه آن فساد بر وی تلخ شود، بلکه گوید: «این خود فساد نیست که این تهمت و این حدیث است» و نه تهمت را معنی داند و نه این حدیث را: این مردی باشد غافل پر شهوت و شیطان در وی کام یافته، و به سخن به اصلاح نیاید، که شبهت وی نه از سخن افتاده است.

ردّ غزالی بر اباحیّه

با مقدمه و تصحیح اوتو پرتسل
ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل

اشاره

ترجمه گزارش پرتسل از رساله ردّ اباحیّه به همراه متن افست شده این رساله، پیش از این توسط دکتر چنگیز پهلوان در کتاب زمینه ایران‌شناسی (به کوشش چنگیز پهلوان - وحید نوشیروانی، تهران، تابستان ۱۳۶۴ ش، صص ۶۳ - ۱۱۸) منتشر شده بود و شایسته می‌نمود که همان متن در اینجا بیاید. اما متأسفانه، به دلیل عدم دسترسی به آقای پهلوان برای کسب اجازه انتشار مجدد آن مقاله، این امر میسر نشد. بنا بر این، مترجم، به رغم تمایل شخصی‌اش، از ترجمه دوباره نوشته پرتسل، به دلیل اهمیت آن، ناگزیر شد. و البته در این کار، ترجمه آن عزیز را نیز در نظر داشت؛ چنان که شاید بتوان گفت این ترجمه جدید در برخی موارد، به متن دوباره ویراسته آن ترجمه قدیم‌تر نیز می‌ماند. هرچند که این سخن، به معنای نادیده گرفتن فضل تقدّم زحمت آن بزرگوار در ترجمه مقدمه پرتسل نیست. مشخصات کتابشناختی این رساله (مقدمه، متن فارسی و ترجمه آلمانی متن) چنین است:

Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Gazālī gegen die ibāḥijā im persischen Text, herausgegeben und übersetzt, in Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophische-historische Abteilung, 1933, Heft 7 (Munich, 1933).*

مقدمه

۱. نقض احکام در تصوّف اسلامی^۱

تصوّف در تمام دوران‌های اسلامی و نیز مسیحی ادّعا داشته که والاترین صورت تحقّق مذهب است، امّا شکل‌های تجلّی آن در اینجا و آنجا اغلب با ایمان مذهبی و اخلاق راست‌کیش در تضادّ پنهان و آشکاری قرار داشته است. در حالی که مسیحیت به علّت برخورداری از اصول عقاید مذهبی یکدست‌تر و اقتدار سازمان یافته استواری در وجود نظام اسقفی خود، آسان‌تر توانست گرایش‌های ستیهنده فرقه‌های صوفیان را در داخل جماعات خویش فرو ببرد یا از خود براند،^۲ ولی راست‌کیشی اسلامی هرگز نتوانست نمایندگان تصوّف را که صوفیان یا درویشان خوانده می‌شدند، به گونه‌ای موزون در درون خود جذب کند. بی‌شک صوفیان بزرگ، ایمان اسلامی و اصول عقاید اخلاقی آن را در عمل در سلوک اخلاقی خود محقّق کردند و نیز از جنبه نظری در نوشته‌هایشان ترکیبی از اصول عقاید دینی، اخلاق و تصوّف را پدید آوردند؛ چنان‌که کتاب احیاء علوم الدّین^۳ غزالی را می‌توان بزرگ‌ترین اثر نوشته شده در این زمینه

1. A. V. Kremer. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* (1868), ss. 69-78, 89-100 ; I. Goldziher, *Vorlesungen über des Islam* (1925), ss. 165-77; R. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914).

به ویژه در فصل: The gnosis

اکنون این بررسی‌ها را، با توجه به مجموعه ارزشمند متن‌های کهنی که در کتاب ماسینیون آمده، بیشتر می‌توان بر دوران اوّل اسلام گستراند:

L. Massignon, *Recueil de textes inédits*, Paris, 1929.

۲. رایتسنشتاین به اهمیت تاریخی آتاناسیوس در این فراگرد اشاره داشته است، نک:

Historia Monachorum und Historia Lusiaca (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge 7) (1916), S. 187.

3. C. Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.* I, S. 422.

همچنین: Goldziher, *Vorl.*, S. 177.

دانست. اما تضادهای درونی از همان دوران آغازین در نطفه وجود داشت و در هیأت تصوّف بنیان گرفته بود.

علّت عمده برخورد راست‌کیشی با این جریان، بدون تردید در ویژگی خاصّ جذبه‌های زبان صوفیانه که استعاره‌هایی جسورانه به کار می‌گرفت و از قدرت تعبیر فراوان برخوردار بود، ریشه داشت. مجذوبان با بهره‌گیری از این زبان، بر آن بودند که تجربه‌های درونی و موقعیت‌هایی را توصیف کنند که برای بیان آنها هیچ واژه‌ای وجود نداشت. سراج بدین منظور رودخانه‌ای در حال طغیان را با توصیفی مؤثر به تمثیل آورده است.^۱

هرگاه قرار بود چنین سخنانی را بر اساس مفاهیم تنگ عقیدتی بسنجند یا از آنها نتایجی منطقی بگیرند، نتیجه‌ای حاصل نمی‌شد. در عوض می‌بایست به آنها همچون خرده‌نگری‌هایی غلوآمیز درباره حقیقت‌هایی مشروط و محدود، نگریست. با این همه صوفیان توانستند به رفتارهای خلاف شریعت اسلامی خود جلوه‌ای از حقایق بدهند که غزالی در این رساله‌اش که به زبان آلمانی ترجمه شده، در ردّ آن می‌کوشد. کشاکش احکام در تصوّف اسلامی از سویی از مفروضات عقیدتی / اخلاقی نشأت می‌گیرد و از سوی دیگر از شرایط موجود تاریخی‌اش برمی‌خیزد.

یکی از مفروضات عقیدتی با بنیادی‌ترین مفهوم یزدان‌شناسی، یعنی توحید، مرتبط می‌شود، که به معنای یگانه کردن است:^۲ آنچه که علم کلام

۱. کتاب اللع فی الصوف، ویراسته آر. ای. نیکلسون:

R. A. Nicholson [Gibb Memorial XXII (1914)], p.376.

۲. تفاوت‌های چهارگانه توحیدی بر اساس کتاب عوارف [شهاب الدین عمرو] سهروردی به عنوان مراتب استنباط می‌شود نک: نفحات الانس جامی، چاپ کلکته (Lees Persian Series), 1859, ar.17
کشف المحجوب هجویری، ترجمه از:

R. A. Nicholson in Gibb Memorial XVII (1911), pp.252, 278.

اولیه در باب وحی در برابر خود یافت، صرفاً مفهوم خدایی واحد و متّصف به صفات بود، خدایی که از راه تشبیه و با همانند انگاشتن آدمی با او توصیف شده بود. مفهوم توحید در این مرحله در اساس با مفهوم یکتاپرستی تطبیق کرد. در ستیزی که علیه مفهوم انسان‌انگارانه خداوند صورت پذیرفت، مفهوم یکتایی خداوند به مفهوم وحدت، به معنای بخش‌ناپذیری ذات و صفات، تبدیل شد. منابع قدیم‌تر تاریخ اندیشه‌ها، این تحوّل را برآمده از تأثیر فلسفه یونانی می‌دانند.^۱ با این حال ردّ اندیشه‌های انسان‌انگارانه در کتاب‌های کهن اسلامی،^۲ چنان با ردّ اندیشه قائل شدن به صفات برای خداوند پیوند یافته که گویی ایده تنزیه یا جدا ساختن ذات الاهی از صفاتش از کوشش‌های درونی اسلام برآمده تا این مفهوم را از اندیشه‌های انسان‌انگارانه پاک نماید. [توجه به] توضیحات هجویری که در الاهیات مردی بس دانشور بود، نیز همین حس را برمی‌انگیزاند.^۳

معنی دیگری که صوفیان برای «توحید» قائل شدند همانا یکی شدن با خداوند از راه معرفت عرفانی (شهود ذاتی بلافصل) یا محبت بود. این اندیشه از سویی، بدون آسیب‌پذیری از لحاظ دینی، به معنای وحدت با خداوند می‌توانست باشد، که در این حالت، فاعل و موضوعش حفظ می‌شدند، و از سوی دیگر هم آن را می‌شد به معنای وحدت ذاتی

1. *Die Dogmatischen Lehren der Anhaenger des Islam von al-Aṣḥari*, herausgegeben von H. Ritter, Bibl. Isl. Ib (1930), S.485.

۲. در این باره بنگرید به سخنان نقل شده از هشام بن حکم در این اثر: خیاط معتزلی، کتاب الانتصار، ویراسته ه.س. نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵ م.

از این گذشته در متن‌های ناویراسته:

J. Schacht, *Der Islam* [Religionsgeschichtliches Lesebuch von A. Bertholet 16] (1931) S.40, nr.10, S.61 nr.17.

۳. کشف المحجوب، ص ۳۰۷.

مابعدالطبیعی یا تصوّف همذاتی^۱ دانست که در گفته معروف حلاج دیده می شود: «انا الحق»^۲ و یا در ندای بایزید که هجویری تفسیر روانشناختی ظریفی از آن کرده^۳ و در نظر مسلمانان راست کیش طنینی کفرآمیز دارد: «سبحانی ما اعظم شانی، حسبی من نفسی حسبی. سبحانی سبحانی انا ربی الاعلی».

این مفهوم سرانجام با جمله موجودات به جز خدا، چرخشی دیگر یافت. در اینجا توحید یعنی که خداوند به عنوان تنها موجود نشان داده شود، به نحوی که جز او، هر آنچه هست یا فیضان ذات اوست یا تصویری است وارونه و غیر واقعی.^۴ این تصوّر از خدا را هم می توان در این شعر لبید، "راست ترین سخنی که یک عرب بر زبان رانده است"^۵، یافت: «همه چیز به جز خدا، باطل است».

مفهوم وحدت وجود اخلاق صوفیانه را به نتایج گسترده ای راه برد: زیرا خدا به عنوان تنها موجود واقعی، همچون تنها موجود عامل و تنها

۱. بسته به استنباطی که از این نوع توحید می شود، فنا نیز باید معنی گردد، بنگرید به کشف المحجوب، صص ۲۴۲ - ۲۴۶؛ و نیز نک:

R. Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* [Türk. Bibl.18] (1914), S.89.

او از ص ۴۹ به بعد، بررسی جامعی در باب توحید دارد.

۲. ماسینیون درباره او به بررسی پرداخته است:

L. Massignon. *La passion d'al-Husayn ibn Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'Islam*. 2 Bde. Paris, 1922.

او در رابطه با این گفته مقاله ای دارد. نک:

Der Islam, III (1912), ss. 248-57.

۳. کشف المحجوب، ص ۲۵۴؛ در ص ۳۹ لمع تفسیر جنید وجود دارد:

Recueil, p.30, nr.10.

4. Nicholson, *The Mystics*, p.80.

۵. بنا بر ص ۴۳۵ لمع، حضرت محمد(ص) باید شعر او را چنین توصیف کرده باشد. [لمع: قال سیّد الاولین و الآخرین صلعم اصدق کلمة قالتها العرب قول لبید، ألا کُلّ شیء ما خلا الله باطل. نقل از چاپ عبدالحمید محمود، قاهره، ۱۳۸۰ ق، ص ۴۶۷ / م].

عَلَّت اعمال بشری نیز در نظر گرفته شد. «هر کس که سوای خدا عَلَّت‌هایی ببیند، مرتکب چند خدایی می‌شود».^۱ این نظر که می‌توانست بر آیه‌های ۴ و ۹ سورة ۵۷ قرآن تکیه کند،^۲ با این مضمون که خدا شما را و همهٔ اعمالتان را آفرید، در علم کلام،^۳ به ویژه در میان اشعریان، نیز طرفدارانی داشت، ولی به هرحال در اینجا و آنجا بر اثر مفهوم «اکتساب»، یعنی دست زدن به کارهای شایسته توسط آدمی، نرم‌تر و متعادل‌تر شد. [بنابراین، آموزه]، آدمی تا آنجا که وجود امر بد را به طور کلی انکار نکند، در برابر خوب و بد مسئولیتی ندارد. بنا بر لمع (۴۳۱) بوده‌اند صوفیانی که نص صریح شریعت را رعایت نکرده و دلیل می‌آورده‌اند که اعمالشان از روی اجبار بوده است. این نظر در کلام جهمیّه نیز مطرح شده است.^۴ در اینجا چنین گزارش شده است: وقتی از سهل پرسیدند که دربارهٔ انسانی که ادّعا دارد: «من چون دروازه‌ای هستم، حرکت نمی‌کنم، مگر آنکه به حرکت درآورده شوم» چه می‌اندیشد، در پاسخ گفت: این سخن را تنها یک صدیق یا یک زندیق می‌تواند گفته باشد». «صوفی با فنا کردن خود در خدا چون کودکی در آغوش مادر می‌شود، همچون مرده‌ای

1. R. A. Nicholson, "The Lives of 'Umar ibn u' l-Farid and Muhiyyu'ddin ibn u'l-'arabi" *JRAS* (1916), p.816.

نشانه‌های اختصاری و آوانویسی من در این مقاله در مجموع با روش نشریه‌های علمی/اسلامی آلمان منطبق است.

۲. نقل قول‌هایی که در زیر از قرآن می‌آید بنا بر چاپ رسمی مصری آن است، نه مطابق با آیه‌شماری دلبخواه فلوگل که تاکنون در اروپا رایج بوده است.

۳. هارتمن به ارتباط میان تصوّف اوّلیه و معتزله اشاره کرده است، در:

Der Islam, VI (1916), S.34.

۴. منظور پیروان جهم بن صفوان (کشته ۱۲۸ ق) است که قائل به جبر بودند و صفات ازلی را نفی می‌کردند. در نظر آنها، ایمان امری واحد بود و به همین دلیل هم میان ایمان اُمّت و ایمان انبیاء تفاوتی نمی‌نهادند / م.

در کفن یا در دستان مرده شوی».^۱ در تحوّل بعدی این اندیشه، مفهوم گناه معنی دیگری یافت. اعمال آدمی، دیگر، گناه محسوب نمی شدند، بلکه گناه عبارت بود از همان صفات و ذات بشری، که با فنای کامل یا توحید محو می گردید، چنان که از توضیحات تفسیر ابن عربی درباره آیه ۱۵۱ سوره ۴ و آیه ۲۹ سوره ۳ به وضوح برمی آید،^۲ و نیز در لمع (۴۳۳)، همچنین (۴۲۷) به عنوان آموزه صوفیان بغدادی محکوم شده است. به گفته تور آندره تردید بسیاری هست که آیا بر اساس آموزه ابن عربی، آدمی پس از آغاز پیمودن مراتب تصوّف، به نحوی مسئول آنچه که بر او می گذرد، باشد یا نه؟^۳ آدمی همان گونه که در آغاز، روح خود را شخصاً به گناه نیالوده، پس در رهايش از قید و بند وجود خویش نیز مسئول نیست، و بدین ترتیب، در واقع نه در برابر گناه مسئول است و نه در برابر صواب ... بلکه تنها در ژرف ترین مرحله معنوی [اوست که] از گناه واقعی می توان سخن به میان آورد.

از این گذشته، اندیشه وحدت با الوهیت می تواند رابطه آدمی با او را که در مکاشفه به معنای عبودیت است، به رابطه دوستانه ای بدل کند که در چارچوب آن، وظایف [شرعی] به پایان می رسند. «وقتی کسی به خدا رسید، آزاد شده و هنگامی که آزاد شد رابطه عبودیت برای او پایان پذیرفته است».^۴ چنین نظری را از قول رباح قیسی و کلیب نیز نقل

1. Tor Andrae, "Die Person Muhammeds" [*Arch. d'Études Orient.* 16], Stockholm, 1918, S.163.

۲. ترجمه آن در تور آندره، همان، پیشین، ص ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۷۲.

۴. لمع ص ۴۲۰. این فکر به ویژه در متن های بعدی که توسط شراینر معرفی شده اند، آشکارا بیان شده است [ZDMG III, 1899, S.u.].

[لمع: مادام بینة و بین الله تعالی تعبد فھر مسمى باسم العبودية فاذا وصل الى الله فقد صار حراً و اذا صار حراً سقطت عنه العبودية / م].

کرده‌اند^۱: «محبّت به خدا بر دل‌ها، هواهای نفس و خواست‌هایشان چیره می‌شود... و آنگاه که بدین پایه برسند به چنان منزلتی دست می‌یابند که دوستی خدا را به دست می‌آورند. در این هنگام، دزدی، زناکاری و می‌گساری و دیگر زشتکاری‌ها از زاویه دوستی میان آنها با خدا مطرح می‌شود و نه از بابت حلال [شرعی] بودن، بلکه به خاطر دوستی، هم چنان که روا است که یک دوست بدون اجازت دوست خود از مال او برگیرد». از این گذشته حلاج^۲ می‌گوید: «بدان که آدمی تا هنگامی که به منزلت توحید نرسیده است، بر فرش شریعت قرار دارد. اما به محض دستیابی بدین منزلت، دیگر با هراس به شریعت نمی‌نگرد... و شریعت در نظر او بی‌معنا می‌شود». نگرش قرمطیان فقط ادامه همین طرز تفکر است که عمل به آداب شریعت را فضیلت‌آمیز و فراسوی تکلیفی می‌دانند که آدمی در برابر خدا ملزم به انجام آن نیست.^۳

مطلب دیگری که نطفه‌های تضاد با عقاید راست‌کیشی را در درون خود داشت، نظریه صوفیان درباره معرفت مستقیم و تجربی به خدا بود،

1. Massignon, *Recueil*, p.7, nr.4.

[و منهم صنف من الروحانية زعموا ان حب الله يغلب على قلوبهم و اهوائهم و ارادتهم و حتى يكون حبه اغلب الاشياء عليهم فاذا كان كذلك عندهم كانوا عنده بهذه المنزلة وقعت عليهم الخلّة من الله فجعل لهم السرقة و الزنا و شرب الخمر و الفواحش كلها على وجه الخلّة التي بينهم و بين الله لاعلى وجه الحلال و لكن على وجه الخلّة كما يحل للخليل الا خذ من مال خليله بغير اذنه، منهم رباح و كليب كانا يقولان بهذه المقالة و يدعون اليها ... / م.]

همچنین در این باره بنگرید به: Pedersen in *OLZ* 34 (1931), p.201

2. Massignon, *Quatre textes inédits*, Paris, 1914, p.80

3. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1922), p.94.

همچنین بنگرید به مقاله «قرامطه» در دایرة المعارف اسلام، ویرایش اول، ج ۲، ص ۸۲۵، ستون دوم.

[آن هم] در برابر معرفت استدلالی که از طریق علم آموزی و از راه پژوهش کسب می شود. به گفته قرشی خداوند «لم یردهم الی علومهم المردودة الی استخراجهم بحکم عقولهم و لم یحوجهم الی الرسوم من حکمه حکما بهم بل کان هو لسانهم الذی به ینطقون و بصرهم الذی به یبصرون...»^۱ قابل توجه است که ابونصر سراج با دل بستگی یکسره اش به راست کیشی و توجیه شریعت، در کتاب خود با کمال صراحت در کنار دو منبع اصلی ایمان، یعنی قرآن و سنت، از معرفت صوفیانه ای یاد می کند که مستقیماً به قلب صوفیان وحی می شود.^۲ او به رغم آنکه به طور اصولی قرآن و سنت را به عنوان منابع اولیه ایمان به رسمیت می شناسد، اما در عمل در اینجا هم برای معرفت صوفیانه قائل به برتری و ترجیح است، تا حدی که در نظرش این معرفت، برای باطن آدمی معیار بلاواسطه اخلاقی است و عمق معنای حقایق و ضوابط زندگی را که از نظر انسان های عادی پوشیده است، به دست می دهد.^۳ طبیعی است که این بلند پایگی می توانست صوفیان را از زمره علمای شریعت مستثنی کند و به تحقیر علم راه برد، چنان که در رساله ردّ اباحیه غزالی عنوان می شود. مشابه این تحقیر یا حتی بدنام کردن کلام را نزد مشایخ بزرگ فقه می یابیم که در کتاب قواعد العقائد غزالی هم مطرح شده است.^۴ بی تردید تصوّف اسلامی به ویژه بر اهمیّت نیت باطنی در برابر تقدّس در عمل تأکید می کند. در نظر حسن بصری نیت مؤثرتر از عمل است.^۵ گفته مشابهی از ابو حبیب راعی

1. Massignon, *Recueil*, p.76; *Schacht*, I C, p.108.

۲. لمع، صص ۲۳، ۷۳، ۷۴، ۸۵ - ۸۶. ۳. «استنباط»، نیز نک: لمع، صص ۸۰ به بعد.

۴. در احیاء العلوم، بخش اول، فصل هفتم.

۵. [النیت ابلغ من العمل / م]. *Recueil*, p.2, nr.4.

همچنین در: لمع، ص ۱۵۲؛ در احیاء العلوم در این زمینه به ویژه بنگرید به فصل آداب حج گزاردن.

روایت شده است: «نیت مؤمنان بهتر از اعمالشان است»^۱ و بدین سان برای درونی کردن مذهب و دستیابی به نوعی فرهنگ باطنی کوشیده‌اند، چنان که این مطالب به ویژه در نوشته‌های حارث محاسبی (: محاسبه‌گر باطن) و غزالی جلوه‌گر می‌شوند. با این حال، تأکید بیش از اندازه بر این نگرش باطنی با این خطر همراه بود که عمل به آداب شریعت نادیده گرفته شود. در این رابطه می‌توان به این گفتهٔ رابعهٔ صوفی نگریست: «آنچه من می‌خواهم "خداوند" خانه است، مرا با خود خانه چه کار است؟»^۲ کعبه در نظر او «صنمی است پرستیده شده بر روی زمین که باری تعالی نه بدان در آمده و نه از آن برون رفته است»^۳.

در ادعای صوفیان در باب ارائهٔ مفهومی ژرف‌تر از وحی، نطفهٔ نگرشی غیرقابل قبول از نظر راست کیشان وجود داشت که حقیقت را نسبی یا دوگانه می‌دانست. غزالی این نظریه را در نوشتهٔ خاصی علیه باطنیه رد کرده است.^۴ غزالی در زیر پوشش نام باطنیه‌گرایش‌های گوناگون الحادی (شیعی) را جمع کرده است. به اعتقاد باطنیه تنها منبع ایمان و معرفت امامی معصوم و حاضر در همهٔ دوران‌ها است که از خانوادهٔ پیامبر برخاسته است. در نظر باطنیه تنها این امام می‌تواند مفهوم

۱. کشف المحجوب، ص ۹۰ [نیت المؤمنین خیر من عمل. کشف المحجوب، ص ۱۰۹، به کوشش ژوکوفسکی، چاپ تهران / م].

2. M. Smith, *Studies in early mysticism*, London, 1931, p.219.

3. Massignon, *Recueil*, p.8, nr.8.

آخرین بخش این جمله به این معناست که خدا هیچ‌گاه با کعبه کاری نداشته است. اما با تغییر مسندالیه، می‌توان این جمله را چنین ترجمه کرد که کعبه «هرگز بدون خدا نبوده است»، به این معنی که خدا در همه جا حاضر است.

[اصل عربی جمله: قال (علی الحریری) قبل عن رابعة انها حجت هذا [ای البیت] الصنم المعبود فی الارض و انه ما ولجه الله و لا خلا منه / م].

4. I. Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinīja-Sekte* (de Goeje - Stiftung 3) 1916.

ظاهری نصوص را شرح دهد، مسائل مورد تردید در قرآن و سنت را حل کند و در مسائل عقلی به استنباط بپردازد. بدین ترتیب، حوزه‌های فکری مربوط به طرد علم نظری و اباحیگری ردّ کرده غزالی در رساله اباحیه، با یکدیگر همداستانند. هارتمن نیز به شباهت‌های موجود میان سلسله صوفیه و این سلسله امامان شیعی باطنیه، توجه دارد.^۱

تمایل صوفیان به متمایز کردن خود از انبیاء، به تمامی در راستای گرایش یاد شده بود که در موضوع مربوط به برتری و بلند پایگی اولیاء که بسیار مورد بحث قرار گرفته، بیان می‌شود. بر اساس رأی ابن عربی در فتوحات «تبرک یافتن در اسرار نهانی از جمله امتیازات خاصّ انبیاء نبوده و بر شریعت موقوف نباشد». بنا بر لمع (۴۲۲) این نظر که از سوی صوفیان عراق هم عنوان شده، بر داستانی متکی است مربوط به ارتباط خضر^۲ با حضرت موسی که یادآور این نکته در انجیل یوحناست (۳، ۸): «باد هر جا که بخواهد می‌وزد (Spiritus ubi vult spirat)، و بدین ترتیب توجیه می‌شود که «خداوند رحمت‌های خاصّ خود را به هر کس و هر جا که اراده کند عطا می‌نماید». این نکته [مبتنی بر] استدلالی است که حتی سراج هم تقریباً در برابر آن تسلیم است. این نگرش تصوّف نسبت به وحی مذهبی فقط یک گام دیگر با بی‌تفاوتی مطلق مذهبی فاصله دارد که گلدتسیهر آن را در کتاب درس‌هایی درباره اسلام (۱۷۰) به اندازه کافی آشکار نموده، یا با بی‌خدایی مطلق که در شبهه‌های غزالی در رساله اباحیه مشخص شده است. به ویژه در ارتباط با شبهه هشتم رساله غزالی سخنی

1. *Der Islam*, VI (1916), S.40.

به نظم مفهوم سلسله در آغاز اسلام خیلی روشن نبوده و مسیر آن از طریق «مرشد نوآموزان» در رهبانیت مسیحی هموار شده است، شاید هم سنت‌گرایی که در اسلام امری معتبر بود بر شکل‌گیری طبیعی آن اثر گذاشته باشد.

۲. خضر شخصیتی است مردمی که در اغلب قصه‌ها و افسانه‌ها وجود دارد.

که گ. یاکوب از واسطی نقل می‌کند تصویر روشنی به دست می‌دهد: «صوفی را به خدا نیازی نیست».^۱

دلیلی دیگر برای ستیز احکام که خاصّ تصوّف نیست و با اصول عقیدتی مذهبی برخورد دارد این است که آدمی تقدیر ازلی دارد. این مطلب در ششمین شبهه رساله غزالی مطرح شده است. از تلیس ابلیس ابن جوزی برمی‌آید که این وجه از تقدیرگرایی، به ویژه در میان صوفیان غلبه داشته است.^۲

اخلاق و ترتیبات خاصّ تصوّف هم تا اندازه‌ای با مذهب رسمی در تضادّ بود. اسلام برخلاف عهد جدید با مفهوم توصیه‌های انجیلی در باب رفتار آدمی به منظور توجیه آرمان فقر و پاکدامنی آشنا نیست، بلکه قرآن و تقلید از سنت پیامبر را معیار می‌داند. پیامبر در ارتباط با مسئله موضع آدمی در قبال مال دنیا و اصولاً نسبت به اخلاق خود، میانه‌روی طلایی را برگزید.^۳ از همان آغاز درباره پسنیدیده بودن اختیار آزادانه فقر بحث‌هایی در گرفت. گذشته از نشانه‌های موجود در کتاب‌های حدیث، یکی از سندهای اولیه و از جهات بسیاری مهم، تحسین حارث محاسبی از فقر است که متن کامل آن در احیاء العلوم آمده است.^۴ مسئله فقر گذشته از خدشه‌پذیری نظری، می‌توانست یاریگر آرمانی باشد که صوفیان در

۱. بنگرید به ص ۹ پیشگفتار هارتمن بر این کتاب:

Hartman, *Al-Kuṣairi* (Türk. Bibl, 18), IX.

2. Schacht, *Der Islam*, S.135.

فهم تقدیر ازلی به ویژه از راه علم باطنی میسر می‌شود که فقط به صوفیان الهام می‌گردد.

3. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien II* (1890), S.397,

درباره رأی ابن جوزی در این زمینه نک:

Schacht, I C, p.131

و در ارتباط با تجرّد بنگرید به ص 136 همان اثر.

۴. فصل سوّم در باب نگوشت ثروت و ستایش فقر.

راهش می‌کوشیدند و بر اعتماد بی‌چون و چرا به خداوند بنیاد گرفته بود؛ این آرمان مبتنی بود بر آسانگیری و بی‌قیدی در قبال گذران زندگی، و آن قدرها که به صدقات و موقوفات اتکا داشت، بر پارسایی و تقوی متکی نبود.^۱ تصوّف اصیل مخالف‌گدایی بود^۲ با وجود این صوفیان پرتسّه زن به مصیبتی می‌ماندند که در این گفته روایت کرده سُبکی از امام ابو مظفر بن سمعانی آشکارا بیان شده است: «خداوند ما را از سه چیز در امان بدارد، هرگاه این سه در خانه ما را بشناسند. کژدم، صوفی، موش».^۳

فرقه‌ای از صوفیان بر این باور بودند که وجود نیت پاک و ناخودپسندانه به ویژه وابسته است به اینکه آدمی با پنهان داشتن اعمال نیک و آشکار نمودن خطاهای خویش هرگونه اثری از تظاهر یا تزویر را سرکوب کند و از احترام هموعانش به تمامی چشم‌پوشد. این فرقه که ملامتیّه نامیده می‌شود از حمدون قصار نیشابوری (م ۲۷۱ ق)^۴ برآمده و در بنیاد آن امر شبهه‌برانگیزی یافت نمی‌شود، امّا چنان که از لمع (ص ۴۲۱) و ردّیه غزالی برمی‌آید، در جهتی تکامل می‌یابد که این تحقیر آدمی از راه رعایت نکردن آداب شریعت و یک زندگی آزاربرانگیز تحقّق پذیرد.^۵ در عین حال، نیت ناخودپسندانه، داشتن هرگونه ادّعایی در قبال خدا را نفی می‌نمود و در نتیجه به مفهوم «عشق کامل به خدا» که ذاتی

۱. ابن الجوزی، ناموس XI، سخنی از شافعی: اساس تصوّف تنبلی است. همچنین:

2. Hartmann, *al-Kuṣairi*, III. پی‌نوشت 30 Hartmann, *al-Kuṣairi*.

۳. معید النعم، ترجمه آلمانی رشر، ۱۹۲۵ م، ص ۱۲۹.

۴. لمع، ص ۴۲۱، و تذکرة الاولیاء فرید الدّین عطار ویراسته نیکلسون

(Persian Hist. texts III) ed. Nicholson, 1905, II, p.331.

نفحات الانس جامی، صص ۸-۹ و ۶۷.

5. R. Hartmann, "as-Sulamī's al-Malamatija" in *Der Islam* VIII (1918), SS.157-203.

در اینجا همچنین، قضاوتی تاریخی / مذهبی در باب جلوه وجود دارد.

مسیحیت است نزدیک می شد اما اسلام اولیّه با آن آشنایی نداشت. عشق کامل به خدا یعنی آنکه او را بی نظر داشت پاداش و جزای الهی، صرفاً برای خودش بطلبند. برای نخستین بار رابعه صوفی این مفهوم را به وضوح تعریف می کند: «من از ترس دوزخ به خدا خدمت نکرده‌ام و گرنه مزدوری قابل ترحم می بودم، و نه برای عشق به بهشت، و گرنه خدمتکار بدی می بودم، بلکه فقط از سر عشق و اشتیاق، او را خدمت کرده‌ام».^۱ و در همین رابطه داستانی هست که در آن رابعه بر آن بوده که آتش در بهشت زند و آب در دوزخ ریزد تا این هر دو «حجاب» را از پیش خدا بردارد.^۲ همچنین بنا بر رأی بایزید بسطامی «بهشت، بزرگ‌ترین حجاب است، زیرا اهلش خود را با آن خرسند می دارند، و هر کس که خود را با بهشت راضی کند، به چیزی جز خدا خرسند شده است».^۳ شکل باژگونه این اندیشه‌ها را در آخرین فصل رساله اباحیه می‌یابیم که در آنجا چشم‌پوشی داوطلبانه از امور این جهانی محکوم شده است.

شاید اشاره به این مسئله لازم نباشد که افزون بر امتیازات مادی برآمده از لباس روحانیت، به ویژه احترام مردم عادی به صوفیان پاک نهاد

۱. قوت القلوب از ابوطالب المکی II ص ۵۷، و

M. Smith, *Rābi'a the mystic*, Cambridge, 1928, S.102.

2. *Recueil*, p.8, nr.9

[اصل داستان: روزی جماعتی از صاحب‌دلان دیدند که رابعه به دستی آتش گرفته بود و به دستی آب و با استعجال می‌دوید، سؤال کردند که ای بانوی آخرت کجا می‌روی و در پی چیستی، گفت می‌روم آتش در بهشت زنم و آب در دوزخ ریزم تا این هر دو حجاب رهروان از میانه برخیزند، و مقصد معین شود، و بندگان خدا، خدا را بی‌غرض رجا و علّت خوف خدمت کنند، چه اگر رجاى جنت و خوف حجیم نبودی، یکی حق را نپرسیدی، و مطاوعت ننمودی؟ / م].

3. *Recueil*, p.30, nr.13.

[اصل گفته: الجنة هو الحجاب الاکبر لان اهل الجنة سکناوا الى الجنة و کل من سکنا الى الجنة سکنا الى سواه، فهو محجوب / م].

در سراسر زندگیشان انگیزه‌ای بود که افراد بدون کوشش جدّی و [احساس] رسالت درونی به انجمن‌های آنان پیوندند.

از جمله آداب شبهه برانگیز تصوّف که در نزد صوفیان قبول عامّ نیافت،^۱ سماع (به معنی شنیدن) بود. سماع شکلی از عبادت خدا بود که در آن قرآن و نیز سرودهای دیگر، اغلب با محتوایی هیجان‌انگیز، خوانده می‌شد. تأثیر سحرانگیز آوازهای خوش انسانی - که حتّی در تلاوت قرآن به هنگام انجام مراسم دینی قدرتی خاصّ در حیات عاطفی مسلمانان دارد و غریبان آن را نمی‌فهمند -، طنین محسوس کننده آلات موسیقی، به ویژه نی،^۲ و نیز هیجاناتی که بر اثر خواندن اشعار برانگیخته می‌شد، ابزار دست یافتن به جذبه پیوند عشق با خدا بود. از همان آغاز، رسمی بسیار گسترده وجود داشت که می‌کوشید از راه دیدار نیکو منظران یا معاشرت با آنان، عشق به خدا را برانگیزاند. در فصل مربوط به محبّت به خدا، در کشف المحجوب (۳۱۰) ویژگی این عشق جذبه‌آور به عنوان حالتی از احساسات متعالی عشقی، به کفایت توضیح داده شده است. اینکه چنین ابزارهایی برای مقاصد دیگری جز تقوی مورد سوء استفاده قرار می‌گرفت، آشکار است^۳ و به هر حال این رأی غزالی در رساله اباحیه که این‌گونه ابزارها را انگیزه‌ای برای پیوستن به گروه‌های صوفی می‌داند کاملاً قابل قبول است.

تسلیم شدن زنان به مشایخ به قصد تبرّک یافتن، رسمی است که غزالی در رساله اباحیه به شدّت با آن می‌ستیزد و به شکلی محترمانه‌تر توسط

1. H. Ritter, "Der Reigen der tanzenden derwische", in *Zeitschr. f. Vergl. Musikwissenschaft* I (1933), ss.28 ff.

۲. درباره نای نی در مثنوی [معنوی] جلال الدّین [محمّد بلخی] بنگرید به ترجمه آلمانی اشعارش توسط ریتز در این مقاله:

"Nachdichtungen persischer poesie" in *Festschrift f. Gg. Jakob* (1932), S.222.

3. I. Goldziher, "Ali b. Meimün al-Maghribi" in *ZDMG* XXVII (1932), S.327.

هجوری (ص ۲۴۷) روایت شده است.^۱ به گفته هجوری، ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی چهارصد عقد ازدواج بسته بود، چرا که افراد محترم شهر دختران خود را بدان امید به او تقدیم می کردند که توسط آن ولی تبرک بیابند. او با آنان همبستر نمی شد، بلکه تنها چند تنی را نزد خود نگاه می داشت تا بتواند در برابر منظر آنان خویشتن داری خود را بیازماید - این مایه ای است که در مسیحیت نیز زیر عنوان *Virgines Subintroduce* مشهور است -، و [دلیل دیگرش] دست یابی به جذب بود. افراط کاری هایی که غزالی در رساله اباحت خود بدانها اشاره دارد، گواه این واقعیت است که مورد گزارش کرده هجوری، در تاریخ تصوف موردی استثنایی نیست.

مطلقاً نباید چنین تصور کرد که هر جا که اباحتگری در نزد صوفیان بروز نموده، ملاحظات نظری علل بلا فصل آن بوده اند. این ملاحظات بیشتر به عنوان توجیهی در قبال راست کیشی به کار می رفتند، در حالی که خود این امر بر پیش زمینه های تاریخی مبتنی بود. در این رابطه می باید پرسید که آیا ستیز احکام در تصوف در دوران پیش از اسلام ریشه دارد و [خاستگاهش] به سان مرقع^۲ صوفیان به رهبانیت مسیحی و مذاهب

۱. عجیب است که این گزارش در ترجمه فارسی سیره ابن خفیف نوشته دیلمی وجود ندارد. بنگرید به نسخه های خطی شرقی برلین، قفسه ۳۰۳؛ در فهرست فارسی شماره ۶۰۵؛ و کتابخانه کوپرلو استانبول، نسخه شماره ۱۵۸۹، برگ های ۳۷۹-۴۰۶ ب.

۲. جامه صوفیان دو شکل کلی و مختلف داشت: ۱. لباسی با رنگ طبیعی، یعنی سفید و پشمینه (صوف = پشم، و اسم صوفی از همین جا برمی آید)، که آن را می توان به لباس راهبان مسیحی شبیه دانست، ۲. مرقع، جامه ای بود اغلب از پارچه آبی رنگی که وصله هایی بر آن دوخته شده است.

تور آندره (ص ۲۶۸) به درستی احتمال می دهد که میان این لباس با لباس کیهانی مذاهب رمزآمیز یونانی ارتباطی وجود دارد. توضیح بیشتر در بارب پوشاک صوفیان بنگرید به کشف المحجوب؛ و نیز نک:

L. Massignon, *La passion*, pp.49 ff; Idem: *Essai sur les origines du lexique*

رمزآمیز یونانی بازمی‌گردد؟ از منابع اسلامی دربارهٔ صوفیان چنین بر نمی‌آید. این منابع مدّعی اند که می‌دانند چه کسی نخستین لباس تصوّف را برتن کرده، و بنیان‌گذار ملامتیّه چه کسی است. آنها الحادهای درون تصوّف را برآمده از بدفهمی آرمان‌های پیشینیان می‌دانند. در نظر آنها مسلّم است که نخستین دوران تصوّف، دوران اولیاء «واقعی» بوده است، یعنی سرمشق نسل خودشان که در باب افول آن نمی‌توانند به اندازه کافی شکوه کنند.^۱ در ارتباط با این شیوهٔ نگرش، پژوهش‌های جدید دربارهٔ تصوّف اسلامی در دو قرن نخستین نیز صرفاً به یک فرقهٔ جدّی ریاضت‌کش آن توجه داشته است.^۲ با این وجود، به احتمال هدف نوشته‌های منابع موجود می‌تواند تاریخ‌آرایی باشد. این امر را می‌توان در گرایشی یافت که در تنظیم زندگینامهٔ پیامبر تأثیر داشت و به دنبال پدیدار کردن شباهتی با کیش قدّيسان مسیحی بود تا دورانِ اوّلِیهٔ اسلام را جلوه‌ای آرمانی بدهد. در موعظهٔ یاد شدهٔ حارث در بالا به تکرار به موضوع دوران‌های گذشته به عنوان یک الگو، برمی‌خوریم. در صفحات الانس از حمدون قصار این گفته نقل شده است: «هر که اندر سیرت سلف بنگرد تقصیر خویش بیند و واماندگی از درجه‌های مردان».^۳ اما تحقیقات انجام شده نمایانگر وجود ارتباطی نزدیک میان رهبانیت مسیحی و تصوّف

technique de la mystique musulmane (1921), p.131.

۱. بنگرید به رسالهٔ قشیریه.

2. R. A. Nicholson, "A historical enquiry concerning the origin and development of sufism", in *JRAS*, 1906, p.329

همچنین:

M. Smith, "Studies in Early Mysticism" in *The Near and Middle East*, 1931.

۳. نفحات الانس، ص ۶۷، [اصل مطلب: من نظر فی سیر سلف عرف تقصیر و تخلّف عن درجات الرجال. نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ ش. این قطعه از ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۵ ش، ص ۵۰ برگرفته شده است /م].

است^۱ و برنموده که افزون بر وجود زمینه‌های مشترک مذهبی / اخلاقی، جزئی‌ترین عادت‌های زندگی راهبان مسیحی نیز در نزد ریاضت‌کشان و صوفیان اسلامی پایدار ماندند.^۲

نادرست خواهد بود که این امر را به معنی اقتباس یا پذیرش بعدی از جانب رهبانیت مسیحی که همچنان در کنار اسلام به حیات خود ادامه می‌داده است، بگیریم. در عوض باید بپذیریم که نهادها و رسم‌های رهبانیت مسیحی در پوشش پذیرش ظاهری اسلام تداوم یافته است. قابل تصوّر نیست که راهبان نومسلمان پس از گرویدن به کیش تازه، آرمان‌ها و حتی عادت‌های آزاد منشانه اخلاقی‌شان در زندگی را تغییر داده باشند.^۳ همین امر در مورد محفل‌های سرّی مذاهب رمزآمیز یونانی نیز صدق می‌کند که بنا بر تحقیقات گئورگ یاکوب درباره پیوستگی حیات آنها جای تردید باقی نمی‌ماند. علت اینکه از این پدیده‌های دوران اولیه تقریباً اثری برجای نمانده، و در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که تداوم آنها دچار وقفه گشته، از همان گرایش نویسندگان بعدی که پیشتر از آن یاد شد، مشهود است. شاید در اینجا هم بتوان پدیده‌ای موازی با رویدادی را ممکن دانست که تصوّر می‌کنم در نوشته‌ای دیگر آن را به اثبات رسانده باشم:^۴

۱. در این باره مطالب زیادی در کارم. اسمیت وجود دارد. متأسفانه خانم نویسنده، مقاله یاد شده هارتمن را در *Der Islam* VI (1916) نمی‌شناخته و تحقیقات خود را اندکی در آن جهت سوق داده است.

2. Tor Andrae, "Zuhd und Mönchtum, *Le mond Oriental* XXV (1931), S.327.

در این باره همچنین نک:

J. Németh, "Zum Begriff der tawba", *Festschrift f. Georg Jakob* (1932), SS. 200-208.

۳. م. اسمیت، بر اساس تاریخ طبری I ۲۹۲۴، به شخص ریاضت‌کشی اشارت دارد که در ارتباط او با رهبانیت مسیحی جای تردید نیست و از همان آغاز از شرکت در نماز جمعه امتناع می‌ورزیده است.

4. "Die frühislamische Atomlehre", *Der Islam* XIX (1931), S.128.

همان‌گونه که در علم کلام، راست‌کیشی مذهبی که به تدریج خود را می‌آراست، اندیشه‌های مانوی و جهان‌بینی‌های دیگری را که با احکام شریعت ناسازگار بود، در دوره‌های بعد مورد توجه قرار داد، به همان‌سان صوفیان نیز تازه در دوره‌های بعد بود که نسبت به گرایش‌های الحادی در میان خود آگاهی یافتند و از توجیه جنبش خود ناگزیر شدند و با الحادهای مرتبط با آن به مبارزه برخاستند.^۱

اما بی‌تردید رهبانیت اسلامی نیرومندترین انگیزه در جهت نقض احکام را توسط شمار زیادی از فرقه‌های شیعی به دست آورده است که هواخواه‌هایی از امر و نهی مذهبی بودند.^۲ اینها همان محفل‌هایی

۱. بخش آخر شطحیات در کتاب لمع که در اینجا بارها از آن یاد شده است به توجیه بد فهمی و طرد نظریات الحادی صوفیان اختصاص داده شده است.

در آخر کتابشناسی حلاج اثر ماسینیون آموزه‌های کژآیین صوفیان آمده‌اند:

Bibliographie Hallagienne, nr.170 f;

نیز بنگرید به اثر یاد شده سلمی: نسخه‌های عربی کتابخانه قاهره، شماره ۲۲۸/۷، برگ‌های ۱۲۲ رو - ۱۳۷ رو که آقای ریتز (H. Ritter) از سر لطف عکس‌های آن را در اختیار من گذاشت.

از این گذشته ریتز درباره‌ی ردیه‌ای علیه صوفیان الحادی اثر ابو محمد بن عبدالله بن محمد بن ایمن قطب الدّین با عنوان معیار المریدین در استانبول، ولی الدّین، فیلم شماره ۱۸۲۸، برگ ۶۴ تا ۷۰ ب به من توجه داد. این اثر چنین آغاز می‌شود: اما بعد فهذا ذکر الفرق التي غلطت في الاباحة والحلول والاتحاد والتجسيم.

سخنان کوتاهی از مخالفان تصوّف در کتاب الفصل اثر ابو محمد علی بن احمد بن حزم (قاهره، ۱۸۹۹ - ۱۹۰۳ م، ج ۳، ص ۲۲۶)، و در نوشته عبدالقاهر البغدادی، کتاب الفرق بین الفرق (قاهره، ۱۹۰۱ م) وجود دارد. شرایتر مطالب متناسب دیگری را در این نوشته خود گرد آورده است:

"Beitr. z. Gesch, d. theol. Bewegungen im Islam" (ZDMG III [1898] S.476)

از این گذشته به تفصیل در تلیس ابلیس اثر عبدالرحمان بن جوزی (قاهره، ۱۳۴۰ ق، صص ۱۵۹ - ۲۱۵) و در نوشته‌های گوناگون ابن تیمیه:

(EI, vol.II, p.447 und Massignon, *Essai*, p.228.)

۲. در این باره بنگرید به فرق الشیعه نوبختی، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱ م،

هستند که تصوّف نیز اندیشه‌های مشترکی با آنها دارد، مانند حلول خدا در آدمی، تفسیر تمثیلی نوشته‌ها و جز آن. این نمایندگان بی‌شریعتی در مجموع اباحیه نام گرفته‌اند بی‌آنکه گروه سازمان یافته معینی مورد نظر باشد. سمعانی در کتاب الانساب خود آموزه اباحیان را به شرح زیر می‌آورد: «آنان می‌گویند، هرچه می‌خواهید بکنید! مرتکب گناه نمی‌شوید. آموزه نفرت‌انگیز آنان تا بدانجا می‌رسد که می‌گویند جهان به "آدم" تعلّق داشته و "آدم" آن را همچون میراث خود به فرزندان واکذار کرده است. کیست آن کسی که بنا بر شریعت، مجاز بودن را تعیین می‌کند، چیزی را مباح می‌کند و چیزی را مباح می‌کند و چیزی را حرام؟ همه چیزها به فرزندان "آدم" تعلّق دارند. پس گوسفند، خوک و گوشت هر دوی آنها، همسان است. آنها برای اثبات ادّعای خود این آیه قرآن (سوره ۷، آیه ۳۲) را می‌آورند، در حالی که مفهوم آن را بنا بر آموزه نفرت‌آمیز خود تغییر می‌دهند: بگو چه کسی زینت الاهی را که برای بندگان پدید آورده و رزق پاکیزه او را حرام کرده است.^۱

Cum matre et conjuge aequae Licet.^۲

آنان می‌گفتند: «چیزی جز زندگی دنیوی ما در کار نیست، که زنده می‌شویم و می‌میریم و چیزی جز روزگار (: دهر) ما را نمی‌کشد». ^۳ برخی از آنان حتّی گفته‌اند: «قمار کن (که در اسلام ممنوع است)، غلامبارگی پیشه نما و آشکارا می‌گسار: در همه این موارد می‌توانی به گفته یکی از مشایخ استناد کنی». تردیدی نیست که این آموزه‌ها در دوران پیش از

صص ۲۹، ۳۸، ۴۲، ۷۱، ۷۸.

1. Gibb Memorial XX. 15 b.

۲. این قسمت را بر اساس دستنوشته ۱۰۱۰ کوپرلو چنین باید خواند: والام و الزوجة فی اباحه الواطی سواء، که آقای ریتز از سر لطف درباره آن به من خبر داد. در این مورد به اثر نوبختی نیز بنگرید.

۳. قرآن، سوره ۴۵، آیه ۲۴؛ نک. EI, vol.I, p.932.

اسلام ریشه دارند و اشاره‌های تاریخ نگاران اسلامی که اینها را با کیش مزدکی، یک جنبش اصلاح‌گرای سیاسی / کمونیستی در ایران، مرتبط می‌دانند کاملاً قابل اعتمادند.^۱ همین نصّ یاد شده از قرآن، اثرهای زروانیگری ایرانی را برمی‌نماید^۲ که در چارچوب اندیشه‌های آن مادیگری فلسفی (دهریه!) نیز که در این رساله ما مورد بحث قرار گرفته است، می‌تواند ریشه داشته باشد. سرانجام باید تأکید شود که نقض احکام و بی‌تفاوتی مذهبی صوفیان اسلامی مناسب‌ترین آب‌شخور خود را در آن جنبش‌های اصلاحی مذهبی / سیاسی یافت که از قرمطیان^۳ یا اسماعیلیان نشأت می‌گرفت و در سده سوم هجری با جریان‌های فکری اجتماعی / کمونیستی در جهان اسلام رسوخ کرد و حتی به غرب سرایت نمود و اهمیتی تاریخی در جهان یافت.

۲. ردّ غزالی بر اباحیه^۴

خطاب، تألیف، توصیف نسخه خطی

از عنوان این رساله برمی‌آید که متوجه آن محفل‌هایی (اهل الاباحیه) است که دستورهای شریعت را نقض می‌کنند و آنچه را که نهی شده، مجاز می‌دانند. از نوشته دیگر همین مؤلف علیه باطنیه می‌دانیم که نقض احکام نه فقط در حلقه‌های صوفیان، بلکه در فراسوی آن بسیار رواج

۱. البغدادی، کتاب الفرق بین الفرق، ص ۲۵۱، و EI, vol.III, pp.499 ff.

2. Chantepie de la Saussaye' *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1925) II, p.261.

3. EI, vol.II, pp.821 ff und 587 ff.

۴. درباره آثار و زندگی نویسنده رساله بنگرید به دایرة المعارف اسلام:

Enc. d. Isl. II, pp.154-57

این رساله را در منابع مختلفی که در آنها به آثار غزالی اشاره شده، نمی‌توان یافت، ولی در طبقات الشافعیة سبکی، ج ۴، صص ۱۳۶ - ۱۴۳، در بخشی که به فتوای غزالی اختصاص دارد، همانندی زیادی با ردّ شبهه پنجم در رساله اباحیه دیده می‌شود.

داشته است. با این وجود از مقدمه و محتوای رساله حاضر برمی آید که به ویژه صوفیان مورد خطاب این رساله قرار دارند. فقط در شبهه هفتم پای آن دسته از فلسفه‌های مادی نیز به میان کشیده شده که یا مطلقاً خدا را منکرند و یا بر اساس دئیسم به او باور دارند و چنین می‌اندیشند که خدا [پس از آفریدن جهان و قوانین طبیعی آن] به امور جهان نمی‌پردازد. از زندگینامه خود نگاشته غزالی برمی آید که تألیف این رساله گویا در دوران اقامت او در مدرسه نظامیه نیشابور (۴۹۹ق) صورت گرفته است.^۱ غزالی پس از ترک علم نظری به مدت ده سال تمام کوشش خود را وقف تصوف کرد و در پی تحقق بخشیدن به مفهوم صوفیانه سفر بود.^۲ سفر بدین معناست که وظیفه صوفی ماندن در اوج وحدت با خدا نیست، بلکه او باید دوباره به پستی بشریت فرو بهلد. او که «انباشته از خدا» بود، از این پس هدف زندگی خود را در بیان کلام الهی درباره بی‌اخلاقی‌های فزاینده و رواج یافته در اسلام در کنار حکمرانی نیرومند و معتقد به مذهب، می‌دید. در آن دوران کیمیای سعادت را بر ضد بی‌اخلاقی نگاشت.^۳ کیمیای سعادت کتابی است در زمینه اخلاق که می‌توان آن را به درستی نسخه مردم فهم احیاء العلوم دانست. رساله اباحیه نیز به تمامی در همان مسیر است و توصیفی است نظام‌مند از شبهه‌های رایج در میان صوفیان و ردیه‌ای است منظم علیه آنها. از نظر فرهنگی / تاریخی با تأسف باید گفت که او این شبهه‌ها را با ذکر نمونه‌های واقعی نیاراسته است -

۱. کتاب المنقذ، ترجمه م.س. باریه دومنار، ژورنال آسیاتیک، ۱۸۷۷ م، ص ۸۲ به بعد.

2. *Definitionen des Gurgāni*, ed. G. Flügel, S.124.

3. C. Brockelmann, *Gesch. d. ar. Literatur* I, S.422.

این کتاب در کنار رساله اباحیه، تنها نوشته غزالی به فارسی است. گزیده‌ای از این کتاب توسط ریتز به زبان آلمانی ترجمه شده است:

H. Ritter, *Al-Ghazali, Das Elexier der Glückseligkeit*, Jena, 1923.

ریتز در مقدمه کتاب درباره تحول درونی غزالی توضیحی قابل تأمل به دست می‌دهد.

غزالی در ردّیه اش علیه باطنیه چنین روشی را به صراحت طرد کرده است - ، با این وجود آن را می باید دستمایه ارزشمندی برای مطالعه تاریخ فکری آن دوران و سندی در باب تکامل معنوی مردی دانست که او را تا همپایگی پیامبر اسلام نیز فراز آورده اند.^۱

غزالی در اینجا، بیشتر از آن نوشته یاد شده، بهره گیری از بررسی های دانشورانه را ردّ می کند. از علوم دنیایی صرفاً از طب و علوم طبیعی بهره می گیرد «زیرا آنها پذیرش و اعتبار عمومی یافته اند». تجلّی نارسایی های ذهن بشری در این علوم، برای ژرفیابی خصوصیات ویژه چیزها، در نظر او تمثیلی است مطلوب [که برمی نماید] خصلت مقدّس عمل به آداب شریعت از راه عقل قابل ژرف نگری نیست. غزالی در این درک خود از تأثیر رمزگونه و تقدّس آمیز سنّت های آیینی به ویژه به امام مذهب شافعی استناد می کند که خود پیرو اوست. او در زمینه الاهیات نظری تنها به وقت بحث از سرنوشت ازلی به خطا می رود. او با تغییر آشکار مفهوم اکتساب آن را به معنای عامّه فهم همکاری آدمی با رحمت مقدّر شده از ازل برای او (: اسباب) درمی آورد. تا حدّی تعجب آور است که وی به عنوان صوفی فعّال به جنبه های خدشه ناپذیر تصوّف نمی پردازد، هرچند که به علّت پایبندی مذهبی اش، کلام خدا و جانشینی پیامبرش در نظر او اصلی است غیر قابل بحث و نهایی.

توصیف نسخه خطی: نسخه خطی چاپ حاضر، تک نسخه ای است که به عنوان نخستین رساله، با پانزده برگ، در یک مجموعه رساله های قدیمی از کتابخانه فاتح به شماره ۵۴۲۶ در استانبول نگاهداری می شود. آقای ریتز مرا از وجود این نسخه آگاه کرد. او افزون بر تهیه عکس هایی از آن برای من از سر لطف، یادداشت های خود را در اختیار من گذاشت که اطلاعات زیر را از آنها برگرفته ام.

1. Der zweite Prophet des Islam.

اندازه $\frac{1}{4} \times 24 \times 17$ سانتیمتر، ۲۱ سطر، به خط نسخ درشت نسبتاً خوانا، نوشته شده به سال ۷۲۷ هجری. ناسخ بر روی صفحه اول نام خود را علی بن دوست خدا بن حاج قمارى رقم کرده است و از پیروان طریقت رفاعیه و اهل آنکارا است.

در دو برگ شماره‌گذاری نشده اول نسخه، فهرستی از ۳۵ رساله آن مجموعه قرار دارد. از آن میان می‌توان از این رساله‌ها یاد کرد: برگ‌های ۱۵ پشت - ۲۷ پشت رساله فی توحید الله از محمد بن عمر الرازی؛ ۲۸ رو - ۳۳ رو رساله رازی درباره انسان‌شناسی کیهان‌شناختی، دوران در طبقات کیهان و جز آن؛ ۳۳ پشت - ۴۰ رو از همو درباره نفس انسانی؛ ۴۰ پشت - ۵۱ رو رساله ابن سینا در باب نفوس؛ ۵۲ رو - ۷۹ رو پرتوانه شهاب الدین سهروردی مقتول، که شرحی است درباره مفاهیم فلسفی و ال‌هیات در ده فصل؛ ۷۹ پشت - ۹۱ رو هیاکل النور از همو؛ ۷۹ پشت - ۹۹ رو مونس العشاق از همو؛ در این باره نک. به: H. Rltter. *Philologica VII in Der Islam* 107 (1933) XXI؛ ۹۹ پشت - ۱۰۲ پشت ترجمه رساله الطیر ابن سینا از همو؛ ۱۰۲ پشت - ۱۰۸ رو صفر مرغ افسانه‌ای سیمرغ از همو؛ ۱۰۸ رو - ۱۲۳ رو رساله آغاز و انجام نصیر الدین طوسی؛ ۱۲۳ پشت - ۱۳۰ رو از همو، = فهرست ریو (Rieu)؛ ۲۱۵ پشت - ۲۲۹ رو رساله فراست در قیافه‌شناسی از فخر الدین رازی؛ ۳۴۲ پشت - ۳۴۹ پشت، پوزش‌نامه غزالی در پذیرش منصب تدریس در مدرسه بغداد و نامه‌های دیگری به امیران؛ ۳۵۳ رو - ۳۵۸ پشت، نامه‌های سنائی و در آن میان نامه‌ای به خیام.

کُل نسخه خطی ۳۵۸ برگ دارد و توسط یک کاتب نوشته شده است. کاتب به جز چند بار پ، هیچ حرف فارسی به کار نمی‌گیرد، از نظر من این شیوه نگارش را می‌بایست مراعات هم می‌کرد. به ندرت مد به کار می‌برد، همزه تقریباً به کار نمی‌برد مگر در حالت اضافه، آن هم فقط آنجا

که در شیوه نگارش معمولی «یا» وجود داشته باشد. وقتی که حرف صدادار پیش از دال باشد، به جای دال می نویسد ذال، مگر در حالتی که به (هرجا که اعراب داشته باشد چنین است، به جای ب) پیش از دال به صورت پیشوند فعل باشد؛ مثلاً بدانک (بدان که)، در مقابل بدان (به آن). به ندرت اعراب به کار می برد. به خصوص اتصال و انفصال واژه ها با پسوندها، پیشوندها یا حروف اضافه مربوط به آنها را یکنواخت نمی یابیم. گذشته از اشتباهات نگارشی، رساله فوق العاده با دقت نسخه برداری شده است، به صورتی که اصلاح متن خیلی کم لازم شد. هرجا که با علامت (W) مشخص شده، مدیون آقای H.Wahitki، در مونیخ، هستم که از مشورتش سود جسته ام.^۱

موجب اندوه بسیار من است که سپاسگذاری از آموزگار بسیار ارجمندم آقای گ. برگشترسر به جهت امکاناتی که برای انجام دادن این تحقیق در اختیار من گذاشت - در ضمن تصحیح، نخستین برگ متن فارسی را بر او خواندم - و نیز تشکر از دانش اندوزی ام نزد او و همراهی اش، اکنون بر سر مزار او باید ادا شود.

۱. گفتنی است که پرتسل یادداشت های مربوط به واژگان را در زیر هر صفحه و بر اساس سطر شمار معلوم کرده بود که ما در اینجا آنها را با شماره نشان داده ایم /م.

كتاب يذكر فيه حماقة اهل الاباحة
من تصانيف الامام العالم العامل الكامل
المكمل المفضل حجة الاسلام نادرة الانام
محمد بن محمد بن محمد الغزالي
الطوسي رضى الله عنه
وارضاه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين والصلوة
 على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين اجمعين

قال الشيخ الامام حجة الاسلام امام الائمة ابو حامد محمد بن محمد الغزالي
 الطوسي رضي الله عنه اما بعد بدانك كمراهان در اصول دين و قواعد شريعت
 بسيارند و همه را علاج كردن بحجت و برهان آسان ترست از علاج اباحتيان
 كه سبب كمراهي همه كافران و مبتدعان و كمراهان شبهت و غلطست در
 شناخت طريق حجت جون عالمي كامل كه حجت از شبهت بشناسد و وجه
 غلط با ايشان بكويد اميدوار بود كه با راه آيند اما سبب كمراهي اين قوم محض
 حماقتست و غلبه شهوت و بطالت نه مشكل شدن حجت و شبهت و از عيسي
 صلوات الله عليه نقل كرده اند كه از معالجه اكمه و ابرص بلك از زنده كردن
 مرده عاجز نيامدم و از معالجه احمق عاجز آمدم بس قومي را كه كاهلي ممتلي بر
 ايشان غالب شد كه بدان سبب طاقت نماز و روزه نمي دارند و شهوت و هوا
 غالب شد تا از خمر خوردن و زنا كردن صبر نمي توانند كردن و از شومي اين
 معاملت بطبع بي حيت و بي غيرت شدند تا اهل خويش را در ميان نا محرمان
 بنشانند و جنان از غيرت و حيت پاك شدند كه ديوي و بي حيتي را قوت ايمان
 نام كردند و گفتند كه مرد بكمال آن وقت رسد كه مرديرا با اهل خويش در خانه
 خويش ببيند بر هفت اندام وي يك موي متغير نشود كه اكر متغير شود آن نفس
 ويست كه در نصيب خويش حركت ميكند و اكر وي كامل بودي نفس وي
 مرده بودي و رسول عليه السلام گفت ان سعدا لغير و انا غير منه و الله غير
 منا آن غيرت كه صفت خدای و رسولست آن را نفس نام كرده اند و آن بي
 حيتي را كه صفت مختثانست كمال ايمان نام كردند و اين همه ثمرت دو صفت است
 يكي كاهلي كه از نماز و روزه مانع است و دوّم هوا و شهوت كه بر شرب خمر و

زنا حامل^۱ است و چون حماقت بدين درجه رسيد اميد علاج كشته شد و از آن قوم شدند كه حق تعالى ميگويد انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه و في اذانهم وقرا و ان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا [س ۱۸ آ ۵۷] ليكن چون بدين معنى سخن درخواستند و از شهرها دور نبشتند لابدست اشارتى كردن كه باشد كه نافع بود گروهى را از ايشان كه بسبب شبهتى درين افتاده اند اما بيشتر ايشان درين روزگار بتقليد و شهوت و بطالت از راه بيفتيده اند.

فصل بدانك شيطان در هيچ روزگار بر هيچ قوم آن دست نيافت كه در آخر زمان برين قوم يافت جه ايشانرا در كمراهى افكنند كه همه راههاى نجات بر ايشان بسته كرد يكي از اسباب نجات كمراهان علماوند و همه ضاللتها را علاج علم است و طبيبان علماوند قاعده اول با ايشان اين نهاد كه علم حجابست و علما محجوبند بعلم خويش و اين كار ما بزرگتر از آنست كه علم بر وى آيد اين حديث نه كار علمست كه كار ذوقست و نه كار قلم است كه كار قدمست و چنان بفرقت ايشانرا كه با ايشان نمود كه نام دانشمند دشنامى است تا باشد كه گروهى از ايشان كوئند هر دشنام كه خواهى مى ده و مرا دانشمند مكوى چنانك رافضيان نام ابوبكر و عمر رضى الله عنها در چشم كودكان خويش چون نام ابليس كردند تا اكر كسى را از ايشان بدين نام خوانند هم چنان باشد كه وى را شيطان ميگويد^۲ اين قوم كه كسى را بنكوهند ويرا ميگوئند دانشمند است و هر سخن كه خواهند كه آنرا رد كنند كوئند اين بكار نيست كه اين علمست و همه كتاب خدای و رسول دعوتست بعلم و ثنا بر آنست و دعای پيغمبر آن بوده است كه رب زدنى علماً براى آنك شفای همه ضاللتها علمست شيطان اين راه را از نجات^۳ بر ايشان بيست تا البته كرد علم نكردند و آنرا نكوهيده دانند پس اكر كسى در ميان افتد كه در يكي از بزرگان علما اعتقادى نيكو دارد و كوئد كه وى اين راه را باطل ميگويد كوئند وى اين راه از ما بهتر

1. حاصل : ms. حامل

2. fehlt im ms. ميگوئند

3. ؟ راه نجات را

داند لیکن او را جنان باید گفت از بهر خلق بس راه علم را به دروغ بر خویشان بیسته‌اند تا دیگران فریفته شوند.

سبب دوّم در نجات حجت گفتن است جنانک حق تعالی بر ابراهیم علیه السلام ثنا می‌گوید که و تلک حجتنا اتیناها ابرهیم علی قومه [س ۹ آ ۸۳] شیطان این قومرا بر آن داشت تا حجت را نام جدل کردند اگر کسی با ایشان حجتی گوید گویند این جدلست این حدیث بجدل راست نیاید.

سبب سوّم در نجات خلق از فسق و فساد شکستگی دل باشد که از فساد حاصل آید که مسلمانی که فسادی کند آن در حق خویش نقصان داند^۱ و بدان شکستگی و هراسی در وی حاصل می‌آید و بچشم حقارت در خویشان می‌نگرد و از آن باشد که سبب توبه وی باشد شیطان این قومرا گفت که این نه فسق و فسادست که خراباتیان میکنند که ایشان از شهوت میکنند و شما از تهمت این حدیث میکنید این از کمال بصیرت میکنید که ایشان در بند شریعت مانده‌اند و شما را راه حقیقت کشاده شد و هرک حقیقت ویرا روی غم‌داز آن درجه درگذشت که شریعت ویرا بنده کند بس این مدبر احمق اعتماد کند که وی از جمله اولیاست باز آنچ در خرابات می‌کنند وی میکند پس هرگز در وی شکستگی که آن سبب توبه باشد بدید نیاید بلکه هر روز بفسق و فساد خود شاذتر بوذ و اعتقادش در کمال خویش زیادت بوذ بس هرک از فساد دست برداشت از بیم آن بداشت که آن سبب هلاک آخرت دانست چون این احمق اعتقاد کرد که این سبب کمال درجه و بست کی^۲ دست از آن بدارد.

سبب چهارم در نجات ملامت خلق است کج‌ون کسی را بر زی^۳ و لباس مفسدان بینند ویرا نکوهیده دارند و بسبب مذمت مذمومان آدمی از بسیار کارها دست ندارند و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض [س ۲ آ ۲۵۱] بس شیطان ایشانرا بر آن داشت که این صورت ظاهر برقع و سجاده و

1. ms. دانند

2. ms. کی

3. ms. زهی

جورب و طهارت پاک آراسته باید داشت دکر^۱ بعبارات طامات و الفاظ مشایخ دین باید گفت که شما از اولیا ایذ^۲ باید که لباس و هیأت ایشان دارید و آن احمقان^۳ این شربت بخورند و کار مفسدان میکنند و لباس مقدسان^۴ می دارند و الفاظ بزرگان دین میگویند و بر هیأت ایشان در سماع حالت میکنند و نعره می زنند و چون بنشینند سر بکریان فرو برند و باشد که هر یکی از آن عبارت شنیده باشند سودای جند در دماغ نهاده باشند و یکی را معرفت نام کرده و یکی را شوق و بدارند که معرفت و محبت و شوق از سوداهای ایشانست و از حقایق این الفاظ هیچ خبر ندارند پس چون در خویشتن و کمال درجه خویش این اعتقاد کرده اند هرگز توبه نکنند و در جمله هر ضلالت که بر موافقت طبع بود علاج آن دشوار بود و این ضلالت دو شحنه قادر و مستولی دارند یکی کاهلی و بطالت که دشمن نماز و روزه و عبادتست و یکی شهوت که دشمن تقویست که دین خود دو قسمست^۵ بیش نیست یکی طاعت که کاهلی عدو و یست و دیگر ترک معاصی که شهوت عدو و یست لشکری که این دو دشمن را قهر کند ازین اسباب نجاتست که بر هم رده شد و این راهها بریشان بسته آمد.

فصل هر جند که این قوم از پذیرفتن صلاح دوراند لیکن علماء دین را رخصت نیست که زبان حجت در باقی کنند و سپر بیفکنند از کمرهان که نوح را علیه السلام مسلم نبوذ که زبان دعوت در باقی کند باز آنک ساها دعوت کرد اجابت بیامد^۶ پس واجبست بس از انک از جوانب درخواستند و این ضلالت منتشر شد طرفی از وجوه ضلالت و حجت فساد آن^۷ گفتن بدین سبب بوجه فساد شبهتهای گروهی که از شبهتی بدان افتاده اند اشارتی کرده آید.

فصل بدانک ایشان دو گروه اند یکی آنند که بتقلید مجرد این سیرت فرا

۱. وکر. ms. دکر.

۲. fehlt im ms. ایذ.

۳. احمقان. ms. hat ag.

۴. مقدسان. ms.

۵. قسمت. ms. قسمست.

۶. بیامد. ms. بیامد.

۷. آن. ms. از.

گرفته‌اند که گروهی را دیدند که سخنی آراسته می‌گویند و ظاهر بمرقع و سجاده می‌آیند و عیشی خوش می‌گذارند جنانک طبع آدمیست و دعوی ولایت میکنند ایشانرا نیز این حال خوش آمده است بموافقت برخاستند و سیرت ایشان بظاهر پیش گرفتند و مرقع پوشیده چه دانستند که در خرابات هیچ حال عیش بدان خوشی نباشد که در میان ایشان که خراباتیان از فساد خویش اندوه‌کن باشند و شکسته دل و این قوم شاذمان که آن قوم خویش را پلید دانند و این قوم خویش را ولی دانند و در خرابات زنا و شرب خمر نتوان یافت^۱ الا بها و در میان این قوم برایکان زنان خویش را تسلیم میکنند و می‌گویند از وی حجاب مکن کجون چشم وی بر تو افتاد کار ما تمام شد بر سیل تبرک تقرب میکنند و بدان تفاخر می‌آیند که چندین عزیز اهل این حدیث بر سینه ما پیاسوده‌اند هرگز این لذت^۲ با لذت خراباتیان کنی برابر بود و دیگر آنک خراباتیان را نکوهیده دارند و این قوم علما را و پارسایان را نکوهیده دارند و پارسایانرا گویند ابله‌یست در بند شریعت مانده و حقیقت کار از وی در حجاب عزّت شده است و روی بوی باز ننموده^۳ که این کار عزیزتر از آنست که روی بهر ناسزایی بنماید جز بر پاکان و آزادگان فرو نیاید و هرک در بند شریعتست هنوز بدرجه ازاذکی نرسیده است و هرک زن و فرزند خود را از اهل این حدیث دریغ دارد وی بدرجه پاکی نرسیده است هنوز نجاست نفس وی با ویست بدین جنین مواسات خویش را و فساد خویش را بالا می‌دهند و این همه لذات نفس است و ازین هیچ چیز در خرابات نیاید پس چون همه زنان و مردان مفسد حساب خویش بر گرفتند هیچ صواب ندیده‌اند بخرابات شدن و صحبت این قوم و لباس ایشان بر صحبت و لباس خراباتیان اختیار کرده‌اند و هرک راه فساد خواهد رفت بضرورت داند که فساد برین طریق بریزدن بسیاری صواب‌تر و خوشتر از آنک خراباتیان.

1. oder feht im ms. بافت

2. لذت: ms. کذب

3. ms. نموده

فصل پس این گروه که ایشانرا بتقلید کردن افتاده‌اند نه از سر شبهتی سرمایه و عقل آن ندارند که ایشان از حجت درستی شریعت و صدق بیغامبران و حقیقت آخرت معلوم کنند این مقدار با ایشان بیايد گفت که شما ازین مشتی احمق شنیدیت که نماز ناکردن و فساد هیچ زیان ندارد در مقابلهٔ ایشان صد و بیست و چهار هزار انبیا با همه صحابه و علما و مشایخ صوفیان چون جنید و شبلی و بایزید و بزرگان می‌گویند که هرک فرمان حق تعالی و رسول نکنند و خلاف شریعت روا دارد در دوزخ است جاوذان چون بتقلید سخن کسی قبول خواهی کرد باری تقلید انبیا همه حال اولتر از تقلید مشتی مفسد جاهل با عقل خویش رجوع کنید^۱ تا ممکن هست که سخن انبیا راست باشد و سخن این احمق دروغ اگر گوید که این خود ممکن نیست بلکه چنانکه مرا معلومست که پنج از سه بیش است معلومست که سخن بیغامبران دروغست و سخن این قوم راست این چنین کسی در حماقت بجایی رسیده باشد که علاج نبوذ بلکه از درجهٔ آدمی از جهل بیرون شد و اگر گوید که ممکنست که شرع دُرستست و سخن خدای و رسول راستست با وی گویند با شقاوت ابدی بازی نتوان کرد. و آسان نتوان گرفت و اگر این احمقان راست می‌گویند خود همه عالم رستند و اگر دروغ می‌گویند تو جاوذان و دوزخ بماندی چرا راه ایمنی پیش نگیرند و اگر ترا کرسنکی^۲ باشد و طعام خوش در بیش تو بوذ و کوذکی گوید که ماری را دیدم که دهان بذین طعام برد و زهر خویش در وی افکند هرگز از آن نخوری کوی باشد که راست گوید خود را بشک در خطر هلاک نیفکنم چرا خویشتن را بشک در شقاوت ابدی می‌افکنی و چه حماقت باشد در جهان بیش از این هیچ کس در جهان ن گفته است که نجات در زنا و خمر و نماز ناکردنست و همه جهانیان الا این احمق جند می‌گویند که نجات در متابعت فرمان حق تعالی است و رسول او علیه‌السلام چه واجب کند که سبب هلاکی و شهوت این قوم مقتدای

۱. کنند : ms.

۲. کرسنه : ms. کرسنه ; viell. graphisch ؟

خویش گیرند بستت^۱ با جمله بزرگان عالم آورند و این آن سخنی است که امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه با ملحدی گفت: که اگر جنانست که تو میکویی همه رستم و کر نه ما رستم و تو هلاک شدی و این نه ازان گفت که وی در شک بود^۲ لیکن دانست که عقل این کسی بیش ازین احتمال نکند سخنی میگفت که بی عقلان بر فهم آن قادر باشند و دانند که راه این از خطر اولیتر.

فصل اما کسانی که از سر شبهتی و خیالی فاسد درین افتاده باشند که آن شبهت وی ندانند و وجه غلط وی در آن اشکارا نکنند و بر عالم این آسان نبرد که خذلان آنکس بدان درجه رسیده باشد که اصلاً گوش بعالم ندارند و شبهات ایشان هشتست.

شبهت اول آنست که گروهی از ایشان گویند که حق تعالی را عبادت ما چه حاجتست وی از عمل ما بیزارست که پادشاه است معصیت و طاعت بنزدیک وی برابر بود که بترازوی الهی^۳ بعمل ما چه حشمت کند ما خویش را بی فایده چه رنجانیم.

جواب آنست که سبب این شبهت جهلست بشریعت و حقیقت که کمان برده است که خلق را فرموده اند تا برای حق تعالی کار کنند و این محال و باطلست که کار خلق همه برای خویش است و قرآن دلیلست که میکویذ و من تزکی فانما یتزکی لنفسه [س ۳۵ آ ۱۸] و من جاهد فانما یجاهد لنفسه [س ۲۹ آ ۶] مثل این مدبر جاهل جنانست که بیماری که ویرا طبیب پرهیز فرماید پرهیز نکند و کویذ طبیب را از پرهیز من چه ویرا زبانی نیست اگر من فرمان وی نبرم و طاعت وی ندارم و هرج زیان کار بود در خوردن استذ سخن وی راست بود ولیکن هلاک شود طبیب نه برای آن فرمود تا جانب وی نگاه دارد و برای وی فرمان وی فرا برد بلکه راه هلاک وی^۴ و راه شقاوت وی بیدا کرد و کر فرمان

1. ms. بستت : viell. پشت ("den Rücken kehren"? W.)

2. ms. ... بدانند ... بکنند ... (؟) بود 3. ms. الهیه

4. ms. هلاک را

بر ذ شفا یابد و اگر نبرد هلاک شود و طیب از وی بی نیاز بس حق تعالی آدمی را از دو کوه آفریده است یکی کالبد و دیگر روح جنانک کالبد آن وقت درست باشد که مزاج درست و معتدل بود و اگر نه هلاک شود و میرد و اعتدال وی غذا و داروست و آن طیب داند روح را نیز غذاست و داروی و شفای است و هلاکتی عبارت از هلاکت وی دوزخ است جنانک عبارت از هلاک کالبد مرکست و غذای روح معرفت و محبت^۱ حق تعالی است جنانک غذای تن ناست و داروی که بیماری از تن وی ببرد تقویست و طاعت داشتن اطباء روح انبیاء جنانک حق تعالی قالب را درستی و بیماری تقدیر کرد و برای این^۲ اسباب ساخت و علم آن اطباء را بیاموخت تا ایشان خلق را بیاموزند روح را نیز درستی و بیماری و هلاکت و نجات نهاده و آنرا اسباب تقدیر کرد و علم آن انبیا را بیاموخت هرک روح خود را بغذای معرفت و محبت زنده گرداند و بداروی تقوی بیماری ویرا علاج کند بسعادتی رسد و سلامتی که عبارت از آن بهشتست ولا ینجو الا من اتی الله بقلب سلیم [س ۲۶ آ ۸۹] و هر که هوا و شهوت را برزیدن گیرد و طیبیان جاهل را مقتدای خویش سازد بهلاکتی رسد که عبارت از آن دوزخ است و حق تعالی از هر دو بی نیاز لیکن فمن يعمل مثقال ذرة خیرا یره و من يعمل مثقال ذرة شرا یره [س ۹۹ آ ۷ - ۸] و کل نفس بما کسب رهینه [س ۷۴ آ ۲۸].

شبهت دوم گروهی از عوام در فراخ روی و حدود شرع دست برداشتن اعتدال برین کنند که حق تعالی کریم و رحیمست و رحمت وی بسیارست بهر صفت که باشد بر ما رحمت کند.

جواب آنست که این سخن درستست هم جنانک آن سخن اول که حق تعالی از طاعت ما بی نیاز است هم سخنی درستست لیکن هر دو تلبیس شیطانست که بدین احمقانه را راه بتواند برد اما عاقل جواب شیطان باز دهد و گوید جنانک کریم و رحیمست شدید العقابست و می بینیم که بسیاری خلق را

درین جهان در رنج و عذاب و کرسنکی و درویشی می‌دارد و خزانه وی تنک نیست و باز آنک کریم و رحیمست یک دانه کندم نمی‌آفریند تا آنکاه که بزرگر بسیار رنج نکشد و یکدم سیم ندهد تا بیشه‌ور و بازرکان بسیار رنج بار و سفر نکشد و هیچ آدمی را زنده نمی‌دارد تا آب و نان نخورد و بیمارانش شفا ندهد تا علاج نکنند^۱ بس هم جنانک توانگری و تن درستی را اسباب ساخته است که بران حاصل بیاید کار آخرت هم چنین است کفر و جهل را زهر روح ساخته است که ویرا هلاک کند و شهوت و کاهلی را بیماری روح ساخته است که بیم آن بود که اگر علاج نکنند بهلاک ادا کند و زهر کفر را هیچ تریاق نیست مگر معرفت و علم و بیماری و کاهلی را هیچ علاج نیست مگر مواظبت بر طاعت و بیماری شهوت را هیچ علاج نیست مگر تقوی و ریاضت هرگز زهر خورد و بر کرم و رحمت اعتماد کند هلاک شود و هرک در بیماری که از حرارت بود پیوسته انکبین خورد هلاک شود و بیماری دل از هوا و شهوت بود چون کسی بود که خویشتن را از هوا و شهوت باز ندارد وی در خطر هلاک بود چون اعتقاد دارد که معصیت است لیکن چون^۲ اعتقاد اباحتیان دارد که خود زیان کار نیست بر خطر هلاک نباشد بلکه یقین هلاک شده باشد که کفر بود و کفر زهر هلاک کننده است دوزخ را.

شبیهت سهم گروهی از این قوم بر ریاضتی مشغول شده باشند مدتی پنداشته باشند که مقصود ریاضت آنست که از شهوت و خشم و صفات بشریت یکبارگی پاک شوند و کمان برده باشند که شرع بذین فرموده است چون مدتی رنج برده باشند و ریاضت کرده و عاجز آمده از صفات خویش اعتقاد کرده باشند که این محالست در شرع خلق را بذین فرموده است که صورت بندد که آدمی را که^۳ ازین صفات افریده‌اند پاک شدن ازین ممکن نیست جنانک بلاس سیاه را سبید نتوان کرد آدمی را از صفات بشریت پاک نتوان کرد بس کاری که

1. نکند ms.

2. nicht im ms. چون

3. 2° fehlt im ms. که

محالست بدان مشغول نشویم.

جواب آنست که سبب حماقت جهل این کس است بشریعت که می‌پندارد که در شریعت بفرموده‌اند که باید که از شهوت و خشم و صفات بشریت پاک شود که شرع این فرموده است چگونه فرماید که رسول علیه‌السلام میگوید که من بشرم خمشکن شوم هم جنانک بشر و از خشم بر وی بسیار دیدندی و حق تعالی میگوید و لکاظمین الغیظ [س ۳ آ ۱۳۴] ثنا میگوید بر کسی که خشم فرو خورد نه بر کسی که خشم بردارد و چگونه فرماید که شهوت نباشد که رسول علیه‌السلام نه زن داشت بلکه اگر کسی را اشتها ساقط بیاشد علاج باید کرد تا شهوت باز آید که از نقصان بود اگر خشم نشود کسی را علاج باید کرد تا باز آید که از این بی‌حیتی آید بر اهل و فرزند و حمیت در غزای کافرین از خشم خیزد لیکن فرموده‌اند که شهوت و خشم را زیر دست دارید و مگذارید که غالب شود بلکه جنان باید در فرمان عقل و شرع که اسب و سک در فرمان صیاد جنانک صید بی‌سک نتوان کرد لیکن سک باید که معلم و با ادب باشد و فرمان بردار بود اگر نه در صیاد افتد و بی‌اسب صید نتوان کرد لیکن اسب باید که فرهخته و ریاضت یافته بود و کره صیاد را بیفکند و کردن وی بشکند و غضب هم چون اسب و سکست و سعادت آخرت صید نتوان کرد بی این دو صفت لیکن بشرط آنک زیر دست باشند اگر غالب باشند سبب هلاک باشند پس مقصود از ریاضت آنست که این دو صفت شکسته شوند و این ممکن نیست.

شبهت چهارم گروهی ازین قوم مدنی بر ریاضتی بنشسته باشند و در میان آن باشد^۲ که آوازی شنیده باشند و صورتی دیده باشند خیالها بذیشان نموده باشند مانند خرابی باشند و هر حالتی که بذیشان گذشته باشد کمان برده باشند کج‌ون این قدر برخلاف عادت ایشانرا پیدا آمد خود بنهایت رسیدند و کار ایشان بکمال رسید و این را وصال نام کنند و گویند ما بمقصود رسیدیم و عبادت

1. ms. بشود

2. ms. آن باشند

و ترک معصیت برای آن می‌بایست تا بوی رسیم اکنون رسیدیم ما را معصیت و نماز ناکردن زیان ندارد و این احمقان بیشتر جنان مختصر عقل باشند که اگر کسی دیگر سخن حشمت ایشان فرو نهد و بآداب عیبت بنقصان سخن ایشان رعونت ایشان بکشند همه در عداوت وی استند^۱ و کر یک لقمه که طمع کرده باشند از ایشان در گذرد با یکی از خواجکان بچشم حقارت بوی نکرند همه جهان بریشان تنک و تاریک شود این ابلهان اگر^۲ مردمی تمام شده بوذندی خود از چنین چیزها پاک بدارندی^۳ بس چون چنین صفات باشند ایشانرا این دعوی کی مسلم بوذ بس اگر بمثل کسی نیز جنان شده است از عداوت و خشم و شهوت و ریا پاک شده هم مغرورست که بهیچ حال درجه وی از درجه انبیا درنگذر و ایشان بسبب خطا و معصیتی بر خویشان نوحه کردند و میکریستند و صدیقان صحابه از صغایر حذر میکردند بلکه از یم شبهت از حلال پاک دست برداشتند و همه راهها تقوی می‌رفتند و از خطر کار نیستی خویش آرزو می‌خواستند این احمق بجه دانسته است که در جوال شیطان نیست و درجه وی از درجه انبیا در گذشته است که آنج ایشانرا زیان می‌داشت ویرا زیان ندارد و اگر کوید پیغامبران همچنین بوذه‌اند لیکن آنج میکردند برای نصیب خلق میکردند آنک خرما از صدقه از دهان بینداخت اگر بخوردی خلق را از آن چه زیان بوذی که صدق همه خلق را حلال بوذ و اگر زیان می‌داشت چرا این احمق را قدحها خمر زیان نمی‌دارد آخر درجه وی فوق درجه پیغامبران نبوذ بیش از آن نیست که درجه قدح خمر فوق یک خرما بوذ چون خویشان را بدریای بنهد که صد خم شراب ویرا تباه نکند و پیغامبرانرا بکوزه‌ها آب مختصر بنهد که یک خرما ویرا زیان دارد این مردی باشد که شیطان با سبلیت وی بازی میکند^۴ و هرک عاقل بوذ دریغ دارد زبان خویش از حدیث وی و دهان خویش از آنک بر وی خندد اما بزرگان دین آنند که بشناسند که هرک هوا اسیر و زیر دست

1. استند

2. این ابلهانرا کر

3. ms. ندارند

4. fehlt im ms. میکند

وی نیست وی هیچ کس نیست بلکه ستورست بس بشناسد که نفس آدمی
 مکار و فریبده است همه دعوی دروغ کند و لاف زند که هوا بر دست منست
 آنرا برهانی خواهند و بر راستی وی هیچ برهان نیست مگر آنک بحکم خویش
 نباشد بحکم شرع باشد اگر بطوع تن درین تواند داد خود راست میگوید و اگر
 فرا حدود شرع و فرمان حق تعالی رسد رخصت و تاویل جوید و حیلت کردن
 کیرذ تا موافقت شهوت و هوای خویش کند این مدبر اسیر هواست اگر اسیر
 خشم است سکیست در صورت آدمی و اگر اسیر شکست بهیمه است و اگر
 اسیر شهوتها زشتست خوکیست و اگر اسیر جامه و تجمل است و مرقع و
 سجاده نیکو^۱ تا همه روز خویشان را می شوید و می آرایذ زنی است رعنا
 بصورت مردی هر صفت که هست حقیقت ویست و در قیامت صفات باطن
 برهنه شود تا همه یکدیگر را بر آن صورت بینند^۲ که موافق طبع بود و معنی این
 خبر که یکی را بصورت کرکی انکیزند و یکی را بر صورت خوکی و یکی را
 بصورت سکی این بود و بدان مقدار که خواب ازین عالم دورترست بآخرت
 مانند ترست اگر این کس را در خواب برین صورت بینند بس سکی و خوکی و
 کرکی چون اعتقاد کند که وی از درجه بیغامبران گذشته است و ویرا هیچ چیز
 زیان ندارد چه حماقت بود در جهان تمامتر ازین و بحقیقت دان که هرک بندارد
 که ازین صفات پاکست در جوالست مگر کسی که خویشان را بر حدود شریعت
 و دقایق فرمان می آزماید و عنان خویش بدست شریعت دهد چنانک وی
 میگرداند می تواند کردید آنکه بدانند که صفات وی اسیر ویست و وی اسیر
 صفات خویش نیست و اگر بنجاه سال خویشان را درین بیازموزد بکروز عنان
 از سر وی فرو کیرذ و یا برخلاف فرمان حرکت کردن ایستاد از روز باسر طبع
 خویش شود و هر صفت که در وی مغلوب بود غالب شود و مدتی دیگر
 بمجاهدت و ریاضت حاجت بود تا بدین سر استقامت افتد که هوا را مقهور

1. ms. نیکوست

2. ms. بیند

بکردن هم چنانست که سنکی بیالا باز^۱ کردانید و هرج بمدق باز برده باشد
 بیک حرکت بنشیب باز توان کردانید بس کسانی که ارباب دیدار بوزند و کارها
 چنانک بوذ بدیدند تا نفس باز بسر لکام تقوی از سر نفس فرو کردند تا یکی
 از بزرگان ابلیس را دید بوقت مرک ویرا گفت ابلیس از دست من بجستی و این
 شذی گفت نه هنوز بکنفس مانده است انبیا و اولیا این کار جنین دیدند و خطر
 کار جنین دانسته‌اند و این ابلهان و مدبرانرا شیطان بدست خویش گرفته و
 ایشانرا بالا می‌دهد که شما اولیا و درویشان و عزیزان حضرتید هم جنین درین
 جوال می‌دارد تا آنکه که چشم فراز کنید و خود را نکوسار در دوزخ ببینید و
 بداهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون [س ۳۹ آ ۴۷] کر جنان بینند که هرگز
 بضمیر ایشان نکذشته بوذ و حسرت سوذ ندارد.

شبّهت پنجم گروهی از صوفیان که ایشان ریاضتهاء قوی کرده باشند و
 همه شهوتها از بیش برداشته و مدق در زاویه شده و دل با کلمه الله آورده و
 دل را مراقبه کرده باآخر حدیث حق تعالی بر دل ایشان بکذرذ^۲ ایشانرا بسیاری
 احوال نیکو و مکاشفات بدید آمده باشد و بسیاری از اسرار ملکوت ایشانرا
 مکشوف شده و بدرجه اصحاب کرامات رسیده باشند تا از غیب خبرها دهند
 و راست آید و همت در بیماری بندند بهتر شود و در دشمنی بندند هلاک شود
 چون ایشانرا این قربت بدیدار آید ابلیس ایشانرا حسد برذ^۳ و همه اسرار
 شریعت بایشان نماید مکر یک سر از ایشان بنهان کند و آن آن سرست که از
 وی پوشیده تا بدان سبب آدم را سجود نکرد خویشان را از آن بی‌نیاز دانسته
 است بسبب درجتی که یافته بوذ که اسرار ملکوت جنان وی را مکشوف بوذ که
 معلم ملایکه بوذ اما آن سر که ایشانرا آشکارا کند^۴ آنست که بگوید که مقصود
 از ترک معاصی آنست تا شهوت شکسته شود و صفات بشریت زیر دست شود
 و از حق تعالی باز ندارد و حجاب نکند و مقصود از طاعت نماز آنست تا یاز

1. باز 1^odl.?

2. ms. نکذرذ

3. برذ oder fehlt im ms. (W.)

4. ms. کنند

کرد حق تعالی بر وی غالب شود تا حقیقت و معرفت حق ویرا حاصل شود بس ورزیدن شریعت همه راهست بکعبه وصال و کسی که بکعبه رسید و در کعبه مقیم گشت ویرا براه و اشتر و زاد بادیه جه حاجت بود آن همه راه بود رفته آمد و بمقصود رسیده شد ورزیدن شریعت جه حاجتست بس این قوم را چنین نماید که اگر نماز کنند نماز ایشانرا حجاب خواهد بود از آن کاری که بر آن رسیده‌اند که گویند که ما همیشه در مشاهدت حضرتیم مقصود رکوع و سجود آنست تا دل غافل را با حضرت آورد و حدیث حق تعالی با یاد دهنده ما خود یک لحظه از وی غافل نیم و همه ملکوت آشکارا می‌بینیم و جواهر ملایکه و انبیا در صورتهای نیکوی خویشتن بما می‌نمایند ما را بذهن جه حاجتست و این همه آن واقعه است که ابلیس را اقتاذ که در کمال خویش نکرست که معلّم ملایکه بود و بدرجه قربت رسیده بود مرا بفرمان برداری جه حاجت و آدم کمتر از منست مرا در سجود کردن وی جه فایده است و قصه وی در قرآن نه برای افسانه گفته‌اند بلکه برای مثل این قوم گفته‌اند تا بدانند که درجه قربان از فرمان برداری هیچ مقرب را بی‌نیاز نکند و این معانی که این بزرگان و ارباب کرامات را از اسرار شریعت ورزیدن رفتن راه است بحق تعالی آن دقیقه که ازیشان پوشیده داشت آنست که با ایشان نمود که مقصود شریعت اینست^۱ و بس این کلمه بس غلطست که این مقصودست اما همه مقصود اینست^۲ که در وی سّری و مقصودی دیگرست که این پنج نماز مثلا چون پنج مسمارست و درجه کمال حاصل^۳ شده باشد اگر این مسمار بیوسته با وی نبوذ از کمال بیفتد چنانکه ابلیس بیفتاد و اگر کسی کوید که پنج نماز و جمله تفصیل^۴ شریعت از جه وجه بود که مسمار این کمال آید و مناسب وی چیست ببايد دانستن که

1. انست ms. اینست

2. viell. besser اینست

3. ms. کمال که حاصل

4. ms. (W.) تفصیل پنج نماز از جمله شریعت viell. besser ; پنج نماز و جمله تفصیل
doch dürfte auch konjektur st. تفصیل genügen.

شناختن وجه آن در قوّت بشریت نیست همچنانک مغناطیس آهن را بکشد هیچ کس نتواند دانست که این از جه سبب است و همچنین خاصیتها در آفرینش بسیارست که هیچ کس نتواند دانست بس مثل این قوم چون مثل قومیست که وی در سر کوی کوشکی کرد و بسیار نعمت بساخت در آن کوشک چون فرمان خواست یافت بسر خویش را وصیت کرد که هر تصرف که خواهی همی کن اندرین کوشک اما این دسته جند گیاه خوش بوی که درین کوشکست اگر چه خشک شود ازین کوشک بیرون مینداز بس این بسر را بوستانه‌ها نیکو درین کوشک فراز رسید و ریاحین بسیار خوش بوی بدید آمد همه تر و تازه در آن کوشک آورد و بوی آن غالب شد گفت هیچ شک نیست که پدرم این گیاهها از برای آن بکذاشت تا این کوشک خوش بوی شود و ندانست که مرا جندین ریاحین تازه بدست خواهند آمد چون بدست آمد گیاه بی نیاز کشتم آن گیاه برگرفت و بینداخت در حال چون کوشک از آن خالی شد ماری سیاه از سر^۱ سولاخی سر بیرون کرد و ویرا زخمی کرد و هلاک کرد و سبب آن بود که این گیاه را دو فایده بود یکی بوی خوش و همه کس آن می توانست دانست وی کی آنک در وی خاصیتی بود که هر جا که آن باشد مار کرد وی نیارد کردید بس وی بند و افسون مار بود و این خاصیتی پوشیده بود که کسی ندانست چون این بسر بکمال عقل خویش غره بود و گفت سرّ و مقصود این گیاه بدانستم^۲ و از وی بی نیاز کشتم این عقل و معرفت وی سبب هلاک وی بود که پنداشت که هرچه در خزانه معرفت وی نیست در خزانه خدای نیست و معنی این آیت و ما اوتیم من العلم الا قلیلا [س ۱۷ آ ۸۵] آنست^۳ که این مرد مکاشف صاحب کراماترا هم این غلط افتاد کجوں یک سرّ از اسرار شریعت ویرا آشکارا شد که آن راه کمالست پنداشت که در وی هیچ سرّ دیگر تعبیه نیست و هرج در مکاشفات و نمودن وی نیامده است خود در

۱. سر از ms. از سر

۲. بدانستم ms.

۳. این آیت unmittelbar nach آنست که Im ms. steht

خزانۀ قدرت نیست و ابلیس همچنین پنداشت و این خطاء بزرگست^۱ که بزرگانرا افتد چنان شبهات دیگر که پیش ازین گفتیم که در خیال ضعیفان و ناقصانست اما این غلط کاهيست که بسیاری بزرگان درین^۲ هلاک شده‌اند هرج ازین معنی شنوی از کسانی که ایشانرا درجۀ بوده است در میان صوفیان غلط وی ازینجا بوده است و غلط راه وی اینست و مثل این غلط در مسائل فقه است که امام ابوحنیفه میگوید رضی الله عنه که اگر کسی الله اکبر بدل کند در اوّل نماز و گوید الرحمن اعظم نماز درست بود که مقصود آنست که بر حق تعالی ثنا گوید بزرگی جه این لفظ وجه ن لفظ که راه را این است و اما شافعی گوید رضی الله عنه که بجه می‌دانی که حق تعالی را درین لفظ سرّی نیست که آن در لفظ دیگر نیاید اینک میگوید که ثناء حق تعالی مقصود است راستست اما اینکه معلوم جزین هیچ مقصود نیست خطاست که این نتوان دانست بس این قوم یک مقصود از راه شریعت بشناختند و پنداشتند که در وی هیچ سرّی دیگر نیست جزین و این مقدار ندانسته‌اند که اگر سرّی دیگر نبودی بیغامبر را بچندان نماز حاجت نبودی که پای مبارک وی ورم کردی توانستی گفت که بر اُمت واجبست نه بر بیغامبران چنانک نه زن کرد و دیگرانرا پیش از چهار زن روا نداشت و گفت من چون شما نیم و وی در روزه وصال کرد و دیگرانرا منع کرد و گفت شما را آن قوّت نباشد که مراست بس اهل کمال از صحابه و مشایخ و علما که ایشان صوفیان‌اند که ایشان بدرجۀ کمال رسیدند بدانسته^۳‌اند که هر پندی از بندهاء شریعت سرّیست تا ازین بزرگان در وقت مرک [ترک]^۴ یک ادب از اداب شرع ندانستند^۵ تا جنید را رحمة الله علیه بوقت مرک یکی وضوی داد

1. ms. بزرکست

2. درین (W.): ms. Am Rand der Hs. von ders. Hand der Vers:

بداند کسی کش خود رهنماست

خطاء بزرگان گرفتن خطاست

3. ms. ندانسته

4. ترک fehlt im ms.

5. ms. نداشتند

خلال محاسن فراموش کرد دست وی بکرفت تا آن سنت بجای آورد گفتند ای شیخ در چنین وقت این قدر رخصت نیست گفت آری من بحق تعالی بدان رسیده‌ام ازین جون دست بدارم اهل کمال چنین بوزند و اهل غرور فریفته شدند و هرج ایشان بندیزند پنداشتند که آن خود نیست.

باز آنکه در عجایب خواص و افسون و سحر چیزهای بینند که هیچ کس نداند که سبب آن چیست و یک مثل ازین خواص بگویم تا دیگران بدان قیاس کنند این شکل که نبشته‌اند^۱ بر دو سفال که آب نرسیده بود بر

د	ج	ح
ط	ه	ا
ب	ز	و

وی بنویسند^۲ و بدست زن حامله دهند^۳ در وقت زادن تا بهر دو چشم در وی نیک بنگرد آنکه در زیر دو پای نهند^۴ و بر وی اعتماد کند کودک زادن بر وی آسان شود و این شکلیست که در وی نه خانه است و حروف در وی نهاده‌اند چنانکه هر سه خانه که در

یک صف است برخوانی از هر که برخوانی بازده بود اگر همه حکما و علما و عقلا کرد آیند و خواهند که بدانند که این خاصیت چیست و بجه سبب است بدانند پس بادشاهی که در قدرت وی جنسن عجایبست چرا حکم میکنند بر قدرت وی که ممکن نیست ویرا در شرایع پیغامبران تعبیه دیگر روز جزین که من بسرمایه عقل و کشف خویش بدانستم پس اهل کمال بحقیقت بدانسته‌اند که نهاده‌اند نماز و ترتیب اینکه نماز بامداد دو رکعت و نماز بیشین چهار رکعت و نماز شام سه و رکوع یکی و سجود دو و قیام چهار و قعود دو در هر یکی سرّی و خاصیتی است که آن در حاصل کردن کمال و نگاه داشتن تا بوقت مرک اثری دارد که اگر آن نباشد هیچ کمال سود ندارد چون میرز خویشان را هلاک شده بیند کویذ آن همه کمال شد کویند مسمار نداشت از بیخ کسسته شد بوقت مرک

1. ms. hat nach enin که نبشته‌اند

2. ms. بنویسد ; ist überflüssig

3. ms. دهد

4. ms. نهذ

5. ms. ندانسته

هم چنانکه ابلیس را سوژ نداشت آن همه کمال بیک بی‌فرمانی و ازین معنی سخن درازتر گفته آمد که این از غلط کناه‌ها بزرگانست که بکمال خویش غرّه شوند و این یک دقیقه از دینار ایشان شوژ.

کروهی ازین جهال که ایشان این الفاظ شنیده باشند و البته ازین کمال و ازین احوال مکاشفات هیچ خبر ندارند خواهند که بدين دعوی بیرون آیند دعوی کمال کردن گیرند که ما خود بمقصود رسیدیم و در عین وصال مقیم و از رفتن راه بی‌نیاز شدیم و بحقیقت نه معنی وصال دانند و نه معنی مقصود و نه معنی راه هم طریق اباحت پیش گیرند و این دعوی کردن گیرند از اول مرد رونده راهی است که ویرا واقعه افتاد و غلطی کرد و از بس کار نمی‌شوژ و دیگر احمق است که پیش از ابتدا کردن راه خود شیطان او را مسخر گرفت و در جوال کرد تا بدين دیگر مرد تشبه کند و هر دو ضال‌اند و کمراه اگر چه از اول معذور نیست.

شبهت ششم گروهی دیگر باشند که بمحاکاتی دیگر غرّه شدند و این شنیده که کارها را تقدیر افتاده است در ازل و سعید و شقی در شکم مادر بدید آید و هر کرا در شکم در سعدا^۱ نیسته یا در اشقیاء هرگز نکرده پس گویند^۲ بعمل ما چه حاجت و عمل ما چه اثر در کار^۳ حکم ازلی دارد و آن بنخواه کشت و چون رسول علیه السلام ازین تقدیر ازلی خبر داد صحابه گفتند که بس اعتماد کنیم بر حکم ازلی و از عمل دست بداریم رسول گفت علیه السلام اعملوا فکل میسر لما خلق له گفت از عمل دست مدارید که شما را سعادت نهاده‌اند اعمال سعدا شما را میسر بکنند بس جواب این شبهت بحقیقت آنست که رسول علیه السلام اشارت کرد و معنی اینست که در بس حال سعادت و شقاوت طاعت^۴ و معاصی همچون در بس مرک و تن درست‌یست کرسنه [شدن]^۵ و نان خوردن هر

1. در سعدا : im ms. fehlt

2. ms. گویند

3. در کار : ms.

4. ms. بطاعت

5. و کرسنه : ms. کرسنه شدن [ماندن ؟]

کرا حکم کرده باشند در ازل که از کرسنکی بپرز در ازل راه نان بر وی بسته کنند و هر کرا حکم کنند بتوانکری راه دهقانی و بازرگانی بر وی کشاده کنند و آنرا که حکم کرده باشند که بمکه میرد بر هیچ حال براه سمرقند فرو نبرند و آنرا که حکم کرده باشند که بسمرقند بپرز براه مکه فرو نبرند بلکه همه راهها جز راه سمرقند بر وی بسته بکنند ملک الموت چون پیش سلیمان صلوات الله علیه تیز در یکی نکریست آنکس بترسید چون ملک الموت برفت از سلیمان علیه السلم درخواست که باز را بفرمای تا مرا بزمین هند برز که از نظر ملک الموت بترسیدم تا باشد کجون باز آید مرا نیند فراموش کند سلیمان علیه السلم بفرمود تا باز ویرا بهند برز چون ملک الموت باز آمد سلیمان پرسید که چرا جنان تیز در آن مرد نکریستی گفت مرا فرمان بود تا یکساعت دیگر وی را بهندوستان جان برگیرم ویرا اینجا بدیدم عجب بماندم تا این چون خواهد بود بس چون حکم کرده بودند در ازل که ویرا جان بهندوستان برگیرند اگرچه یکساعت پیش نمانده بود تقاضاء آن بر وی مسلط کردند و سلیمانرا مطیع او بکردند تا حکم ازلی برانند بطریق و سبب آن نه از آن بود که آن حکم بی سبب برانند بس کسی را که سعادت حکم کرده باشند دل وی روشن کنند تا ایمان قبول کند ویرا توفیق ریاضت دهند تا صفات مذموم از دل خویش دور کند و جوارح او را توفیق دهند تا همه حرکات وی بر در فرمان بود فن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا [س ۶ آ ۱۲۵] پس یکی از اسباب که حکم حق تعالی تقدیر کرده است که گروهی را بدان بدوزخ برز آنست که ویرا از عمل بازدارد بدانک در دل وی افکند که بعمل حاجت نیست که سعادت و شقاوت ازلیست بدین بنکرد^۱ این سبب شقاوتست که در ازل ساخته اند [که]^۲ هر کرا شقاوت حکم کرده باشند این بر دل وی غالب کنند چنانک کسی را در ازل حکم نموده باشند که جاهل باشد و بدرجه علما و ائمه

۱. بنکرد: ms. بنکرد.

۲. fehlt im ms.

نرسد بر دل وی غالب کنند که درجهٔ اُمّامی حکمی ازلیست بیکراه^۱ وجهد و علم آموختن بنکردد اگر حکم کرده‌اند خود مفاجاة^۲ خلعت اُمّامت بسر من فرو کنند و هرگز طلب نکنند و رنج نبرد و بضرورت جاهل بماند و حکم ازلی بر وی برائند بذهین خاطر که در دل وی افکنند و آنرا که در ازل حکم برانده باشند که خواهد بود در دل وی افکنند که اگر چه آن حکم ازلیست ظاهر نکردد الا بذانج در ازل سبب وی ساخته‌اند هم جنانک نبات کندم از زمین بروید^۳ حکمیست که در ازل رانده‌اند لیکن بسبب خویش و زمین نرم کردندست و تخم در افکندن و آب دادن هر کرا از وی بازداشتند نشان آنست که در ازل ویرا حکم کرده‌اند که از زمین وی کندم نروید و شک نیست هر کرا فرزندی خواهد بود این حکم در ازل کرده باشند لیکن اگر کسی بذهین حکم بازنشیند و زن نخواهد و مباشرت نکند و کوید اگر در ازل مرا حکم کرده‌اند که فرزند بود خود بدهند این محض حماقت بود بلکه کویند اگر ترا این حکم کرده بودند خود اسباب نکاح و صحبت و دوستی زن بساختندی چون این حماقت در دل افکندند نشان آنست که در ازل ترا از فرزند محروم بکرده‌اند بس ایمان و طاعت بیسته‌اند با سعادت بهم چون نکاح و صحبت است با فرزند فمن آمن^۴ واصلح فلا خوف علیهم ولا هم یجزنون [س ۷ آ ۳۴] و ان لیس للانسان الا ما سعی [س ۵۳ آ ۳۹] ان الابرار لفی نعیم و انا الفجار لفی جحیم [س ۸۲ آ ۱۳ و ۱۴] همه قرآن بیان اینست و باشد که این احمق کوید ایمان و طاعت و شقاوت و سعادت چه مناسبت دارد خواهد که بعقل خویش وجه این بداند همچنان باشد که بعقل خویش خواص چیزها و کارها بداند جنانک در آن شکل بیان کردیم و اگر کسی باشد که هرگز نکاح و صحبت شنیده نباشد و نه دیده باشد با وی کویند که عضوی از تو با عضو آدمی کرد آید آبی سپید از تو بوی رسد آدمی از آنجا بیرون آید که فرزند تو بود سخت عجب بماند و کوید چگونه صورت بندد که از

۱. بیکراه (W): ms. ذکر از

مفاجا: ms. مفاجاة ۲.

۳. بروید (W): JOHN PM ms.

نفسی: ms. Koran

قطره آب و کرد آمدن دو عضو سبب آن باشد که آدمی از یک قطره آب پیدا آید و این چه مناسبت دارد تا آنکه که ببیند بمشاهدت بداند که کاره‌اء الهی بر اندازه عقل و سرمایه دانش نیست هم چون اباحتی و ملحد چشم فراز کنند و آنچ ندیده‌اند ببینند کارهای که هرگز در ضمیر ایشان نبوده باشد آنکه کویند ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا [س ۳۲ آ ۱۲] ربنا اخرجنا نعمل صالحا غیر الذی کنا نعمل [س ۳۵ آ ۳۷] با ایشان کویند اولم نعرکم ما یتذکر فیه من تذکر و جاءکم التذیر فذوقوا فللظالمین من نصیر [س ۳۵ آ ۳۷].

شبیهت هفتم گروهی از ملحدان که بآخرت ایمان ندارند با اباحتیان در معاملت موافقت کنند این^۱ سازند که آدمی چون نباقی است چون بمیرد نیست بشود و هرج در قرآن و اخبارست از حدیث قیامت و بهشت و دوزخ و عقاب و ثواب و حساب همه دروغ و تلبیس است و این درین روزگار بر بسیاری کس غالب شده است که باطن ایشان بحقیقت کار آخر ترا باور نداشته‌اند اگرچ بزبان میگویند که مؤمنیم و باشد نیز که پندارند که مؤمن‌اند و بحقیقت میان دل ایشان بشک^۲ اکنده است در حدیث آخرت یا بانکار اکنده است آنکه این قوم بر کمان یا بانکار بترک شهوت و کاهلی نتوانند کفت و گروهی دیگرند از ملحدان که بحق تعالی ایمان ندارند که کارها حواله با طبایع و نجوم است اما این کمتر باشد و اما انکار آخرت و شک در آن غالب ترست و بیشتر اباحتیان روزگار همانا ازین‌اند و هرک شک آخرت در دل وی بیذا آمد شیطان بوی راه یافت جنانک حق تعالی کفت و لقد صدق علیهم ابلیس ظنه فاتبعوه الا فریقا من المؤمنین و ما کان له علیهم من سلطان الا لنعلم من یؤمن بالآخرة من هو منها فی شک [س ۳۴ آ ۲۰ و ۲۱] بکفت^۳ که سبب تسلط شیطان شکست در آخرت و علاج کسی که بحق تعالی ایمان ندارد آنست که ویرا معلومست که نبوذ

۱. ms. واین

۲. بسک (W.): بشک

۳. نکفت

بس آفریده است وجون روا نبوذ که بتوان بوذ خطی^۱ نبشته یا جامه بافته معلومست که عجایب شخص آدمی و نبات و حیوان و زمین و آسمان از عجایب خطی و جامه بافته کمتر نیست و آنج دلیست ویرا معلوم کند و آنک باآخرت ایمان ندارد و سبب^۲ آنست که حقیقت روح آدمی ندانسته باشد که چیست و از آدمی آن ندانسته است که از نبات و بهایم بهتر روح که منسوبست با حق تعالی که گفت و نفخت فیه من روحی [س ۱۵ آ ۲۹] و گفت قل الروح من امر ربی [س ۱۷ آ ۸۵] ندانسته‌اند و نه عجب اگر ندانسته است که دانستن آن دشوار است اما بایستی که بر سبیل ایمان قبول کردی از مصطفی علیه السلام چون نکند علاج وی همان است که در اوّل این نبشته گفتیم تا جمله مقلدان اهل اباحت بدانند که صد و بیست و چهار هزار انبیا صلوات الله علیهم اجمعین آمدند و خبر دادند از حال روح آدمی بس از مرک و از بقای وی و از ثواب و عقاب وی و حشر وی و همه علما و حکما و اولیا رضی الله عنهم برین متفق شدند آنج عقلا و علماوند خود برهان و حجت درستی^۳ سخن انبیا علیهم السلام بشناختند و آنج اولیا و صوفیانند ایشان خود در علم حقیقت روح خویش را از آن مشغله محسوسات و صفات نفسیه مجرد و صافی بکرده‌اند و حقیقت مرک و غایب شدن ازین عالم بمشاهدت بدیدند و بقای روح تنها و احوال وی و حشر وی هر چه در قیامت وعده است همه بمشاهدت بدیده‌اند این قوم اهل ذوق‌اند و عقلا که بحجت و برهان ندانسته‌اند اهل علم‌اند بذین کار اگرچه اهل ذوق نه‌اند و هرک ایشان را تصدیق کرده‌اند از اهل ایمان‌اند این احمق که نه از اهل ذوق است و نه از^۴ اهل علم اگر از اهل ایمان بوذی و ایشان را باور داشتی و راه ایشان رفتن کرفتی هم در آخرت از جمله ایشان بوذی چون محروم ماند و انکار

1. so W. ; ms. و جون روا نتوان بوذ که خطی

2. besser و ; viell. hier Wiedergabe des arab. ف.

3. ms. و درستی

4. 2° fehlt im ms.

کرد و با احمق جند موافقت کرد با ایشان بگویم که روا باشد که این غلط این احمق جند را افتاده است نه علما و انبیا و اولیا را رضوان الله علیهم اگر روا باشد چرا خویشان را در خطر شقاوت نهد بشک و اگر کوید البته که بضرورت دایم روح آدمی را پس از مرگ بقای وحشری و ثوابی و عقابی نیست جنانک بضرورت دایم که شب و روز بهم نباشد این مردی باشد که مزاج وی و حماقت وی از حد علاج درگذشته است و در خدای تعالی ذرهم یا کُلُوا یَتَمَتَّعُوا ویلهم الأمل [س ۱۵ آ ۳] حق او گفته و فسوف یعلمون بمعرفت خدای تعالی و بمعرفت روح راه است اولیا و علما را رضی الله عنهم لیکن عقل عوام آنرا برنتابند و ایشان را جز با ایمان و تقلید راه نیست بس درست کردن آن با ایشان دراز و دشوار بود الا آن قدر که گفته آمد بس سبب اقتصار قدر و عجز ایشان است چون فساد و شبهات ایشان معلوم شد ایشان را باسلام و شریعت دعوت کردن و از هر کسی سوال کردن تا شبهت وی جیست و درین اعتقاد ازل از کجا افتاده اند و علاج آن کردن واجبست پس اگر کسی اصرار کند و از آن قوم باشد که خدای تعالی میفرماید و ان تدعهم الی الهدی فلن یمتدوا اذا ابدا [س ۱۸ آ ۵۷] و از آن قوم که گفت و لو شئنا لآتینا کل نفس هدیها ولكن حقّ القول منی لأملأن جهنم من الجنّة و الناس اجمعین [س ۳۲ آ ۱۳] بس طریق با ایشان جز بشمشیر نبود اکنون احکام ایشان در فقه غایب اول آنک ایشان باجماع همه امت کافرند و حکم ایشان حکم مرتدان است هرک اعتقاد باباحت کرد وی مرتدست و زن هشته آمد و نکاح که با وی کنند باطل است و نبندد و هیچ زنده که این اعتقاد دارد اگر هزار نکاح کند حلال نشود که نکاح مرتدان حرام بود و بر یک قول ملک ایشان باطل بود و هرچه در دست ایشان است ملک ایشان نیست واجبست از ایشان ستدن و در مصالح اسلام کردن برین قول هرچه از ایشان خرند و بایشان فروشد باطل بود و خون همه مباح بلکه ریختن خون یکی از ایشان فاضلتر از خون هزار کبر و جهود و ترسا از دیار ترک و هند که

آن قوم اگر چه کافرند دین خلق تباه نمی‌کنند و شیطان از ایشان آلتی ساخته است که خلق را بزبان ایشان از ایمان بیفکند و درین هر یکی خلق بسیار تباه میشوند که ایشان هم بزبان شریعت را بیزار میکنند و هم بالفاظ مسلمانی مسلمانی از دلها بیرون میکنند بس شرتر و شومتر ازین قوم نیست و همه کبران و جهودان دست در شرع یکی از انبیا زده‌اند لیکن از سعادت ایمان یکی از انبیا محروم شده‌اند این قوم کاهلی را و هوا را و شیطانرا با تمام خویش گرفته‌اند و همه شرایع انبیا را بجمله ویران می‌کنند بر سلطان وقت واجب است خون ایشان ریختن و روی زمین از ایشان پاک کردن و این را بزرگترین قربات دانستن.

شبهت هشتم گروهی دیگر از ایشان نوعی دیگر از حماقت می‌گویند که بحقیقت جواب نیرزد و آن آنست که می‌گویند که درویش آن بود که ویرا هیچ چیز معلوم نبوذ و نماز و روزه و ثواب و بهشت و آخرت همه معلوم است باید که درویش را ازین هیچ چیز نبوذ تا درویشی بحقیقت بوذ و این سخن راست است و هیچ درویش درویش‌تر از کافر نیست در آن وقت که در دوزخ قرار گیرد که از رحمت درویش بوذ و از امید رحمت درویش بوذ وی را نه خداوند بوذ جلّ و علا و نه بهشت و نه این جهان و نه آن جهان و اگر مقصود ایشان آنست که بدین درویشی رسیدند و مراد بیافتند مبارکشان باز و اندرین با ایشان هیچ خلاف نیست که درویشی این بوذ اما خلاف در آن است که تا این درویشی نیک است و اگر بد و ایشان این از آن گرفته‌اند که در شریعت ثنای است بر درویشی و بدان درویشی از مال دنیا می‌خواهند که بهتر است از توانگری چه توانگری دنیا مانع است از توانگری آخرت و این توانگری بگذرد و آن درویشی بماند گفته‌اند توانگری ابدی را بتوانگری فانی مده و مطلوب همه آفریدگان آنست که صفت الهیت است و توانگریست که درویشی را بدان راه نیست و بقای است که فنا را بدان راه نیست و اگر کسی را این غمی باید درویشی می‌باید بکمال درویشی و بکمال نباشد الا فی الدرک الاسفل من النار [س ۴ آ

۱۴۵] بنوششان باز که پادشاهی است این درویشی.

فصل و گروهی دیگر ازین احمقان عبارت بگردانند و گویند آزادی باید
 بندگی بکار نیاید و تا در بهشت^۱ و ثواب می باشد بلک در بند خوشنودی خدای
 تعالی می باشد هنوز بنده است آزادی مطلق باید که باشد و این راست است که
 آزادی بهتر از بندگی لیکن آزادی دو معنی دارد یکی آنک از بندگی خدای
 تعالی بیرون آید و این بدان بود که آفریده بود آفریننده کرد و حادث بود باقی
 و قدیم کرد و چون این محال است از بندگی خدای تعالی بیرون شدن محال است
 و آزادی دیگر آنست که از بندگی صفات وهواء خویش بیرون آید و بنده هیچ
 چیز نباشد مگر بنده خدای تعالی اگر بنده را باید که در نعمت خدای تعالی بود
 پس بیاید نکرست تا بندگان بهشتی بهتر باشند یا بندگان دوزخی و اگر
 معلومست که بهشتی بهتر بیاید نکرست تا راه بهشت بی غازی و متابعت هوا و
 شهوت است یا باطاعت و مخالفت هوا.

والله اعلم واحکم والسلام علی من اتبع الهدی
 تم الكتاب بحمدالله و حسن توفيقه و الصلاة والسلام
 علی سید المرسلین محمد النبی و آله الاکرمین

نویسنده را ای خدای رحیم
 رهانی بفضلت ز هول جحیم

1. Woht : در بند بهشت ؟

ستیهندگی غزالی

یا دو گونه ستیزه نامه او

محمد تقی دانش پڑوه

گداخت جان که شود کار دل تمام و نشد بسوختیم در این آرزوی خام و نشد
به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صدا اهتمام و نشد
(دیوان حافظ قزوینی، غزل ۱۶۸، ص ۱۱۴)

پیدا است که در هر گونه جستجو و کاوشی کسی از راهنما و استاد و
آموزنده بی نیاز نیست. سخن بر سر این است که آیا استاد نخستین خرد
است و همان بس است، چنان که معری گفته است که پیشوایی جز خرد
نیست. همان که خردگرایان و راسیونالیست ها می گویند و برهمنان و
شمینیان نیز بدان می گرایند، یا اینکه بایستی راهنمایی باشد که از هر گونه
لغزش و نیرنگ و فریب به دور باشد همان که حنفاء گفته اند در برابر
صابئیان، که راهنما را از فرشتگان و پروردگاران می پندارند. گفتگوی این

دو را در ملل و نحل شهرستانی و قاعده بیستم نه‌ایه اقدام او و تفسیر بزرگ امام رازی (چاپ ۱۳۰۸ مصر ۱: ۴۳۰ - ۴۵۹) می‌خوانیم.

نشانه جنگ و ستیز میان خردگرایان و پیروان اصل تعلیم و قاعده تسلیم را در سخنان پولس فارسی و برزویه پزشک می‌بینیم. آنچه که در فصول صباحی می‌خوانیم که خرد بس یا نه بس [است] و در دفترهای ردّ باطنی غزالی می‌بینیم نزدیک به همین گونه سخنان است. دانشمند غزالی چنان که خواهیم دید گذشته ازین کاوش‌ها به رشته‌های دیگر نیز پرداخته بود. برای روشن‌تر شدن مطلب و شناخت بیشتر آن ناگزیریم از زندگی و اندیشه او آگاه باشیم. نخست گزیده‌ای از سرگذشت او را می‌آوریم؛ سپس از دو جنبه منطقی و دینی او سخن می‌داریم:

سرگذشت غزالی

امام حجة الاسلام محجة الدین محمد بن محمد بن احمد طوسی غزالی در شهرک طوس در ۴۵۰ زاده شد و در دوشنبه ۱۴ ج ۵۰۵/۲ در همانجا درگذشته و خاکجایش در بیرون طابران است، چنان که خواهیم دید مرگ او یک سال پس از درگذشت کیاهراسی و پنج سالی پس از مرگ خوافی رخ داده است.

او در فقه شاگرد ابو حامد محمد بن محمد راذکانی طوسی بوده سپس نزد امام ابو نصر اسماعیلی به گریان رفته و تعلیق‌های در آنجا فراهم آورد که در فروع مذهب است. باز در طوس سه سالی درس خوانده و آنگاه در نیشابور در مدرسه نظامیه نزد امام الحرمین مانده و ازو مذهب و خلاف و جدل و دو اصل فقه و کلام فرا گرفت. همچنین منطق و حکمت و فلسفه در آنجا آموخت و اما جویی در آشکار او را مایه سربلندی خویش می‌دانست ولی در نهان از زیرکی و هوشمندی او رشک می‌برد. او می‌گفت: «الغزالی بحر مغرق، و الکیاء اسد مخرق، والخوافی نار تحرق».

او در اینجا از وی و دو همشاگردش خوافی و کیا که خواهیم شناخت یاد کرده است. او اگر می‌دید که شاگردانش با هم گفتگوی دارند می‌گفت: «التحقیق للخوافی و الحریبات للغزالی و البیان للکیا». او پس از مرگ جوینی در ۴۷۷ به لشکرگاه نظام‌الملک درگذشته ۴۸۵ رفته و با دانشمندان نزد او گفتگوی داشته و بر آنها چیره آمد. آنان از وی ستودند. خود نظام‌الملک چهل روز به درس او می‌رفت و او را در سی و چهار سالگی مدرّس و استاد مدرسه نظامیه بغداد کرد و او با شکوهی بسیار بدانجا رفت و مردم هم او را پذیرفتند و او به کار آموزش و فتوی و نگارش پرداخته و زیانزد شد و همگان سوش می‌رفته‌اند. تا اینکه از زندگی این جهان گریزان شد و در ذی القعدة ۴۸۸ به حج رفت و برادر خود را در تدریس جانشین خویش کرد. سپس در ۴۸۹ به دمشق رفت و چند هفته‌ای در آنجا بماند. او به تربت خلیل می‌رفت. آنگاه تهیدستانه به بیت‌المقدس رفته و دیری در آنجا بماند. سپس به دمشق برگشت و در مناره غربی جامع آنجا گوشه‌گزید و معتکف شد و بیشتر در زاویه یا خانقاه شیخ نصر مقدسی در جامع اموی که امروزه غزالیه گویند می‌نشست و این زاویه نشینی او را گویند که دوازده سالی به درازا کشید و در این روزگاران بود که به نگارش احیاء العلوم می‌پرداخته است. او درین نزدیک به ده سالی که در شام بود از دمشق به شهرهای دیگر هم می‌رفت و مصر و اسکندریه را هم دید و چندی در آنجاها ماند و می‌خواست که به مغرب نزد یوسف بن تاشفین سلطان آنجا برود ولی شنید که او بمرد (در سال ۵۰۰). او درین گشت و گذار شهرها به مشهدا و مسجدها و بیابان‌ها می‌رفت و ریاضت می‌کشید. سپس به بغداد بازگشت و اندرزگری می‌کرد و به زبان اهل حقیقت یا صوفیان سخن می‌گفت و احیاء را املاء می‌کرد. گویند که سخنی که برادرش روزی بدو گفته و بدو اندرز داده بود او را واداشت که به جهان‌گردی بپردازد.

او پس ازین به میهن خویش طوس بازگشت و به خانه خویش رفت، همواره می‌اندیشید و به حدیث می‌پرداخت تا اینکه خواجه ابوالمظفر فخرالملک جمال الشهداء پسر نظام الملک کشته در ۵۰۰ وزیر شد و به مجلس درس غزالی رفته و او را وامی‌داشت در «مدرسه میمونه نظامیه» درس گوید. او پذیرفت و یک سالی در آنجا بود. این را گفته‌اند که در سال ۴۹۹ بوده است. در مکاتیب (ص ۱۰ چاپ اقبال) آمده که من دوازده سال در زاویه نشستم و فخرالملک مرا واداشت که به نیشابور برگردم و من گفتم که این روزگار تاب سخن را ندارد! و سپس به خانه خویش شد تا اینکه درگذشت. او از جاه طلبی و غرور و سرزنش مردم و به گفته عبدالغافر فارسی از آن دیوانگی پیشین رهیده بود.

او نخست از عارفان گریزان بود تا اینکه در طوسی شیخ و استاد و حدیث خود شیخ یوسف نساج را بدید و راهبری شد و به تصوف گرائید. گویند که استادش در تصوف ابوعلی فضل بن محمد بن علی فارمدی طوسی درگذشته ۴۷۷ در همین شهر و شاگرد ابوالقاسم قشیری بوده است و در احیاء از او بهره برده است.

درباره او گفته‌اند «لوکان نبی بعد النبی لکان الغزالی» و از نامه‌ها و رثاء و سوگ‌نامه او هم پیداست که او را در آن هنگام هم که زنده بود حجة الاسلام می‌خوانده‌اند او را در برابر قطب الاحوال ابویزید بسطامی و قطب المقامات عبدالقادر گیلانی قطب العلوم خوانده و نیز گفته‌اند «هذا الثوب نسجه الغزالی و قصره عبدالقادر الجیلانی».

استادان او در حدیث اینان بوده‌اند: ابوسهل محمد بن احمد بن عبیدالله حفصی مروزی، حاکم ابوالفتح نصر بن علی بن احمد حاکمی طوسی که از وسن نسائی شنیده بود، ابومحمد عبدالله بن محمد بن احمد خواری طبرانی، محمد بن یحیی بن محمد شجاعی زوزنی در زوزن، حافظ ابوالفتیان عمر بن ابوالحسن زواسی دهستانی که غزالی پس از

بازگشت از بغداد او را به طوس خواند و گرامی بداشت و ازو دو صحیح را شنیده است، نصر بن ابراهیم مقدسی، ابواسماعیل حفصی که صحیح بخاری را از او شنیده است.

او کتاب مولد النبی ساخته ابوبکر احمد بن عمرو بن ابی عاصم شیبانی را به روایت شیخ ابوبکر احمد بن محمد بن حرث اصفهانی و ابوعبدالله خواری هر دو از ابو محمد بن جعفر خباز از خود نگارنده آن را هم شنیده است.

او را نامه‌ایست به نظام الدین احمد، درباره تدریس در نظامیه بغداد که پس از کیه‌راسی در ۵۰۴ بدو نوشته بودند.

این سرگذشت کوتاه را من از گزارش احیاء زبیدی و از دیباچه قسطاس و الجواهر الغوالی برداشته‌ام. در دیباچه فرانسوی فرید جبر بر منقذ هم سرگذشت او هست.

گلدزیهر در دیباچه مستظهري در ۱۹۱۶ (ص ۲۷ و ۲۸) و ماسینیون در متن‌های عرفانی چاپ نشده در ۱۹۲۷ (ص ۹۳) و وات در مجله آسیائی سال ۱۹۵۲ (بخش ۱ و ۲ ص ۴۳) و حورانی در روزنامه انجمن خاوری امریکا سال ۱۹۵۹ (۲۲۵:۷۹) از مراحل زندگی و دوران نگارش او یاد کرده‌اند. روشن‌تر از همه گزارشی است که بوئیژ در آغاز فهرست نگارش‌های غزالی در ۱۹۵۹ داده و همان را در آغاز فهرست عبدالرحمان بدوی در ۱۹۶۱ می‌خوانیم.

سرگذشت غزالی در روضات الجنات (۹۸۹) هم آمده و سخن شوشتری درباره او هم در آن آورده شده است. در کامل بهائی (۱: ۲۵) و حقیقة الشیعة هم از فرقه هفدهم (باطنیه) که غزالی سخت با آنها درگیر و دار بوده است یاد شده است.

هانری لائوست در گروه‌های اسلامی (۲۰۱ - ۲۰۸) سرگذشت غزالی را آورده و گفته که او مانند متکلمان پیش از خود خرده گیر و هرسیوگراف

بوده و به درخواست مستظهر در ۴۸۷ مستظهري را نوشته و یک سال پس از آن در خرده‌گیری از فلسفه هلنی که فارابی و ابن سینا آن را رواج دادند تهافت را نگاشته است. نزد او روش باطنی مانند دو گانه پرستی و فلسفه است در نهان و مانند آیین رافضی شیعی در آشکار و هر دو الحادی است. سپس او از مفصل الخلاف ساخته میان دو سال ۴۹۰ و ۴۹۳ در پاسخ آنچه در همدان از وی پرسیدند یاد می‌کند و از الدرج المرقوم که پاسخ نوشته‌ایست که یک باطنی به او در طوس هنگامی که وی پس از گوشه‌گیری بدانجا رفته بود نشان داده است.

سپس گفته است که منقذ را او در ۵۰۱ و ۵۰۲ ساخته است.

بدوی (ص ۵۳۲ و ۵۳۹) از سیر النبلاء احمد ذهبی درگذشته ۷۴۸ آورده است که غزالی عالم بود، عامل شد، صوفی شد، او اخوان صفا می‌خوانده است.

دو هم شاگرد غزالی

۱. امام عماد الدین ابوالحسن علی بن محمد بن علی طبری کیاهراسی شافعی اشعری (۵ ذق ۴۵۰ - ۱ محرم ۵۰۴ در بغداد) متکلم فقیه اصولی شاگرد جوینی درگذشته ۴۷۸ که در نظامیه درس خوانده و تا مرگ خود در آنجا درس داده و در بیهق هم زیسته است. او را نزد برکیارق (۴۸۷ - ۴۹۸) ارجی بوده است و نظام الملک طوسی از او نگاهبانی می‌کرده است. او را در ۴۹۵ تهمت زده‌اند که در نهان باطنی Crypto - Batinte است و او با گواهی ابوالوفاء ابن عقیل حنبلی درگذشته ۵۱۳ توانست از آن برهد. او پس از مرگ برکیارق در ۴۹۸ میان مستظهر و محمد ملک‌شاه میانجی شده بود. او در اصول و جدل سرآمد بود و از شافعی در برابر حنفیان مانند شریف ابوطالب زینبی و قاضی بوالحسن دامغانی دفاع کرده است و رساله‌ای در رد ابن حنبل دارد. او را در برابر غزالی سخنورتر

می دانستند ولی می گفته اند که ژرف بینی او کمتر است. او نتوانست در برابر شهرت غزالی پایداری کند.

لاؤست H. Laoust در گروه ها در اسلام Les Schismes dans l'Islam سرگذشت او (۲۰۱) و غزالی و جوینی را آورده است.

او با غزالی در نفرین بر یزید یک سخن نبوده است. غزالی فتوا داده که نفرین بر او روا نیست. در فهرست بوئیز و بدوی (۱۴) از ابن خلکان از فتوای او یاد شده است. در حیات الحيوان دمیری هم هست. یافعی در مرآة الجنان (۳: ۱۷۰ - ۱۷۷) سرگذشت غزالی و سخنان او و کیاهراسی را آورده است. ابوالفرج عبدالرحمان ابن الجوزی حنبلی بغدادی (۵۱۰ - ۵۹۷) در الرد علی المتعصب العید المانع من ذم یزید ساخته روز سه شنبه ۹ ذق ۵۸۰ در باب الازج در مدرسه شاطیبه از مانند غزالی خرده گرفته است. نسخه های آن در تهران و لیدن و برلین هست (روضات ۶۱۲، فهرست دانشگاه ۵: ۱۳۱۹، بروکلن ۱: ۵۰۳ و ذیل ۱: ۱۶/۹۱۷). از غزالی بسیار دور است که فاطمیان و صباح و پیروان آنان را بی دین و کشتنی بخواند ولی یزید را شایسته آمرزش خداوند آن هم با دلائل سست. این اختلاف کیاهراسی طبری و غزالی طوسی خراسانی ما را به یاد اختلاف مازیار طبری و افشین اسروشنه ای می اندازد که در تاریخ می خوانیم. از اوست احکام القرآن (شماره ۱۴۴ تفسیر قاهره در ۳۲۸ برگ و نسخه عارف حکمت در مدینه) و اصول الدین (۲۹۰ کلام قاهره از سده ۷ در ۲۷۶ برگ) و لوامع الدلائل فی زوایا المسائل و شفاء المسترشدين فی مباحث المجتهدين و التعليق فی اصول الفقه و بیشتر نوشته های او در دست نیست.

(تذکره النوادر ۲۵؛ کحاله ۷: ۲۲۰؛ بروکلن ۱: ۳۹۰ و ذیل ۱: ۶۷۴؛ التحیر ۳۰۰: ۱؛ مرآة الجنان یافعی ۳: ۱۷۴؛ المنتظم ابن جوزی ۹: ۱۲۹ و ۱۳۰؛ در انساب سمعانی نامش نیست ولی در مشیخه او برگ ۲۲۸ پ (عکس ۳-۴۲۱ دانشگاه) به نام ابوالفضل محمد بن علی بن محمد بن الهراس الکافی

المروزی در گذشته ۵۳۲ برمی خوریم که کس دیگر است، تبیین کذب المفتری، ص ۲۸۸).

۲. امام ابوالمظفر احمد بن محمد بن المظفر خوافی که زیرک بوده در جدل و مناظره از دیگران برتری داشته است. او یکی از برجسته ترین شاگردان جوینی بود و سرانجام خود جداگانه به تدریس پرداخت و شاگردانی داشته است. او در طوس در سال ۵۰۰ در گذشته است (تبیین الکذب المفتری، ص ۲۸۸).

نگارش های غزالی

درباره نگارش های غزالی گذشته از نوشته های عربی و فارسی که پاره ای از آنها را در پایان فهرست بدوی می خوانیم گروهی از دانشمندان اروپا هم نگارش دارند:

۱. گوش Gosche در سرگذشت و نگارش های غزالی در ۱۸۵۸.
 ۲. مکدونالد Macdonald در JAOS در ۱۸۹۹ به انگلیسی.
 ۳. گولدزهر در ۱۹۰۳ و ۱۹۱۶ به آلمانی.
 ۴. گردنر Gairdnair به انگلیسی در ۱۹۱۴.
 ۵. Gdrdner در ۱۹۱۹ به انگلیسی.
 ۶. ماسینیون در ۱۹۲۹ به فرانسه.
 ۷. آسین پالاسیوس در ۱۹۳۴-۱۹۴۱ به اسپانیایی.
 ۸. وات در ۱۹۵۲ به انگلیسی.
 ۹. فرید جبر در ۱۹۵۴ به فرانسه.
 ۱۰. جرج حورانی در ۱۹۵۹ به انگلیسی.
 ۱۱. بوئیژ در فهرست در ۱۹۵۹ و در دیباچه های مقاصد و تهافت.
- بدوی در آغاز فهرست خود در ۱۹۶۱ از این دانشمندان یاد کرده (ص ۹) و در پایان آن نوزده سرگذشت نامه عربی را برشمرده و بندی از آنها را

که در آن از غزالی یاد شده است آورده. در آغاز فهرست بوئیژ هم نام کتاب‌های خاورشناسان و نوشته‌های عربی و ترکی که در آنها سرگذشت غزالی هست یاد شده است.

فریتس مایر در ZDMG (۹۳: ۳۹۰-۴۰۸) نسخه‌های فراوان نصیحة الملوك غزالی به فارسی و عربی که همایی از روی دو سه نسخه‌ای چاپ کرده است برشمرد. می‌دانیم که آن را باگلی Fr. Bagley در ۱۹۶۴ در لندن ترجمه کرده است.

منطق غزالی

این دانشمند با اینکه در فقه و اصول سرآمد بوده و سرانجام رو به عرفان و تصوّف کرده است و در این میانه به دستور دربار عباسی با فیلسوفان و تعلیمیان ستیهنگی نمود، باز خود به منطق پرداخت و چند کتاب در منطق دارد:

۱. القسطاس المستقیم که نسخه نوشته عبدالمجید بن فضل فرازی طبری در نیمه روز سه شنبه نیمه ذح ۵۰۸ از آن در شهید علی پاشا ۱۷۱۲ استانبول در ده باب و خاتمه است و در آن از میزان: اکبر، اوسط، اصغر، تلازم، تعاند، میزان‌های شیطان، وحدت و کثرت، رأی و تعلیم و راه نجات، قیاس، و استقراء، قسمت سخن رفته و گفته شده که با محمد (ص) و قرآن و دانشمندان دیگر امامی نمی‌باید (۷۸). در آن از احیاء، قواصم، مفصل الخلاف، مستظهري، معیار العلم، محک النظر، اقتصاد، جواهر القرآن (۶۶) و ۷۱ و ۷۲ و ۹۰ و ۹۳) یاد شده است. در فیصل التفرقة از آن یاد شده است و در منقذ (۳۳) و در تبصرة العوام (فهرست نام‌ها)؛ ویکتور شیلحت V. Chelhot آن را در ۱۹۵۹ در بیروت و در بررسی خاوری بنیاد فرانسوی دمشق (XV، 7-1955) ترجمه و تحلیل کرده است. محمد قاضی لاله‌زاری درگذشته پس از ۱۱۹۹ میزان القویم شرح القسطاس المستقیم دارد؛ به عبری

ترجمه و چاپ و تحلیل شده است (بدوی و بوئیژ ۴۲؛ وات ۴۴؛ حورانی ۲۳۲).

۲. محک النظر فی المنطق که در الاقتصاد و جواهر القرآن و مشکاة الانوار و مستصفی و القسطاس المستقیم از آن را یاد شده و گویا با معیار العلم در یک زمان ساخته شده باشد و در آن (ص ۱۳۳) از معیار یاد شده و آمده که آن هنوز در دسترس مردم مردم گذارده نشده است. آسین پالاسیوس آن را به اسپانیائی درآورده است. در آن یک مقدمه است و دو قسم، نخستین در سه فنّ دربارهٔ قیاس، دومی دربارهٔ حدّ. در آن یاد شده است از قیاس و حدّ درست و نادرست به روش متأخران با آوردن مثال‌های فقهی و کلامی و آن را برای گریز از تقلید ساخته است. همان منطق ارسطو است که بدان رنگ اسلامی داده شده است (بوئیژ و بدوی ۲؛ حورانی ۲۲۸؛ وات ۴۴).

۳. معیار العلم فی فن المنطق یا معیار یا مدارک العقول یا معیار العقل که در میزان العمل و محک النظر و قسطاس مستقیم و الاقتصاد فی الاعتقاد و برخی از نسخه‌های تهافت (ص ۱۷ و ۲۰) و جواهر القرآن و مشکاة الانوار از آن یاد شده است. او آن را با تهافت با هم در ۴۸۸ ساخته است، پس از روزگار احیاء. چه، در آن (۲۲) از تهافت یاد شده است. آسین پالاسیوس برخی از آن را به اسپانیایی درآورده است (بدوی ۱۸ و ۱۹؛ بوئیژ ۱۸ و ۱۹؛ وات ۴۴؛ حورانی).

من در دیباچهٔ تبصرهٔ ساوی از منطق نزد غزالی و از معیار العلم سخن داشته‌ام.

۴. مقاصد الفلاسفه که بخش نخستین آن در منطق و ترجمه مانندیست از دانشنامهٔ ابن سینا و پیش درآمدی است برای تهافت الفلاسفه که بیست مسئله در آن هست (منقذ). چنان که در آغاز و انجام آن آمده و او آن را در آغاز ۴۸۷ ساخته است و بایستی آن را در بغداد ساخته باشد آن هم بی استاد و تنها از راه خواندن (ص ۱۸ منقذ؛ زبیدی ۳: ۱). به لاتینی یک بار

و اسپانیایی کهن و نو و عبری سه بار ترجمه شده و به عبری هم هفت بار گزارش شده است. دانشمندان بارها از آن بهره‌مند گشته و از آن یاد کرده‌اند. یکی از آنها توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) است (بوئیژ ۱۷ و بدوی ۱۶؛ دیباچهٔ تهافت چاپ بوئیژ ص ۲؛ حورانی ۲۲۷؛ وات ۴۴).

جدل و مناظرهٔ غزالی

در دیباچهٔ تبصرهٔ ساوی (۱۷ - ۲۰) از کارهای منطقی غزالی یاد کرده‌ام. او در جدل و بحث و جستار هم چندین کتاب دارد مانند المتحل فی علم الجدل و مآخذ الخلاف و لباب النظر و المبادئ والغایات و الغایات و شفاء العلیل فی القیاس و التعلیل که در معیار العلم و مستصفی و محک النظر از آنها یاد کرده است (بدوی ۷ تا ۱۲؛ بوئیژ ۷ تا ۱۲) و باید از الکافیة فی الجدل استادش جوینی گرفته باشد. در دو کتاب اصول او که اینک یاد می‌شود باز منطق و جدل است:

۱. المستصفی من علم الاصول که از تهذیب الاصول کوچک‌تر و از منحول بزرگ‌تر است و آن را در ۶ مجرم ۵۰۳ ساخته است. او در آغاز از بازگشت خود به نیشابور برای تدریس پس از ذق ۴۹۹ یاد می‌کند. در آغاز دیباچهٔ آن (۱: ۱۰-۵۵ چاپ ۱۳۲۲ بولاق) از احیاء و جواهر القران و کیمیای سعادت و محک النظر و معیار العلم یاد می‌شود و مقدمهٔ آن «مدارک العقول و انحصارها فی الحد و البرهان» است: نخست حد، سپس برهان در سه نمط: قیاس اقترانی، تلازم شرطی، تعاند شرطی، سپس مادهٔ برهان، آنگاه لواحق برهان از استقراء و تمثیل. او در مغالطهٔ منکران نظر از شک مانن یاد می‌کند.

آن را همراه با فوایح الرحموت عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد انصاری در شرح مسلم الثبوت از رحمت الله بن عبدالشکور بهاری درگذشتهٔ ۱۱۱۹ ساختهٔ ۱۱۰۹ چاپ ۱۳۲۲ بولاق دیدم و در آغاز فوایح

(ص ۱۷ - ۲۴) اندکی از منطق است که گرایش کلامی دارد.

آن را ابوالعباس احمد اشبیلی درگذشته ۶۵۱ و ابوالحسن فهری درگذشته ۷۷۶ و سلیمان بن داود غرناطی درگذشته ۸۳۲ گزارش دارند و ابن رشد آن را گزین کرده است. نسفی هم آن را در ۶۶۵ گزارش کرده است (بدوی ۶۳؛ بوئیز ۵۹؛ حورانی ۲۳۲؛ رنان ۳۴۷ و ۳۵۱).

۲. المنخول من تعلیق الاصول که در روزگار استادش جوینی یا اندکی پس از مرگش ساخته و چنانکه در پایان آمده است، آن را از روی تعلیق یا برگه‌ها و یادداشت‌های استادش بی‌کاستی و فزونی نگاشته است. او شاید در آن به التعلیق فی الاصول به نام البرهان استادش جوینی که در آغازش گونه‌ای منطق کلامی هم هست و گزیده بسیار خوبی است (ش ۶۶۷۶ دانشگاه) می‌نگریسته است (دیباجه الکافیة فی الجدل، ص ۱۴).

آن را پس از العمد عبدالجبار همدانی و المعتمد ابوالحسن بصری و البرهان جوینی می‌توان یکی از دفترهای ارزنده اصول فقه به شمار آورد. در آن در کتاب القیاس از قواعد جدل و مناظره منطقی کاوش خوبی شده است. او در آن حُسن و قبح عقلی را از آن برهمنان و بی‌دینان می‌داند (۴ر نسخه مشهد) و می‌گوید که حُسن ذاتی نداریم و حُسن تنها شرعی است (۵پ). نوشته است که پیامبر مجتهد بوده است. درباره ابوحنیفه در پایان آن این سخن را آورده است «و اما ابوحنیفه فقد قلب ظهر المجن و شوش مسلکها و غیر نظامها ... و لایخفی فاسد مذهب ...».

غزالی در اینجا از نماز به روش ابوحنیفه یاد کرده که گویا از مغیث الخلق فی اختیار الاحق استادش جوینی گرفته باشد و آن نمازی است که ابوبکر عبدالله قفال مروزی (۳۲۷ - ۴۱۷) نزد محمود پسر سبکتگین غزنوی (۳۸۸ - ۴۲۱) از روی آیین حنفی خوانده است. علامه حلی در نهج الحق و کشف الصدق نیز از چنین نمازی یاد کرده است. این داستان را چنانکه در روضات (۷۳۳) آمده است ابن خلکان از همان مغیث الخلق آورده است. در

دیباچه الکافیة فی الجدل جوینی چاپ ۱۹۷۹ قاهره از مغیث الحق او و نسخه‌های آن یادی هست.

غزالی در فضایل الانام یا مکاتیب (ص ۱۰ و ۱۲ چاپ اقبال و ص ۱۷ چاپ ثابتی) از منخول من تعلیق الاصول یاد می‌کند و در پاسخ پادشاه می‌نویسد که گروهی بر من رشک برده و بندی از گفته من ساختند و بر آن افزودند که در آن من از ابوحنیفه بدگفته‌ام و سوگند می‌خورد که من از آن بیزارم و ابوحنیفه از ژرف‌نگرترین کسان در فقه بوده است. گویا از این روی ابن حجر هیثمی آن را از خود غزالی ندانست بلکه از محمود غزالی پنداشته است. در نزهة الکرام و بستان العوام رازی (۳۷۴) بندی از آن آمده است.

ابوالوجد شمس الائمة محمد کردری برانقینی گرگانجی خوارزمی (۴۶۲ - ۵۵۹) شاگرد مرغینانی از آن در الرد و الانتصار خود که در شش فصل است خرده گرفته است. نسخه‌ای از همین است که گویا در گنجینه عارف حکمت شهر مدینه هست (نشریه ۵: ۴۵۳) و نیز نسخه ۲۰۳۰۹ گارت و ۳۵۱ لایبتسیک، بدوی نسخه ۶۰۰ طلعت در قاهره را شناسانده است.

محمد حسین هیتو منخول را به یادداشت‌ها و حاشیه‌ها دومین بار در دمشق در ۱۴۰۰ چاپ خوبی کرده و او سه نسخه در دست داشته است. یکی شماره ۳۸۶ اصول قاهره نوشته محمد بن خلباسی ترکی در شنبه ۲۲ ذق ۵۹۱ در بغداد در مدرسه نظامیه، دومی نسخه نوشته محمد علی الدین خصوصی در روز دوشنبه ۱۸ ذق ۱۳۲۰، سومی نوشته ۱۳۳۵ در ازهر. او از شماره ۱۲۵۵ احمد ثالث از سده هفتم (قرطای ۳۱۸۷) و شماره ۹۰ آستان قدس رضوی (۲: ۲۱۱) که فیلم آن در دانشگاه هست (۲: ۷ ف ۱۴۲۴) و نسخه کربلا آگاه نبوده است.

ستیزه با فیلسوفان

غزالی با اینکه روش منطقی دارد و دیده‌ایم که چند کتاب در منطق نگاشته و در المنقذ (۲۲) هم آن را با دین ناسازگار ندیده و آن را مانند نظر متکلمان دانسته است، نزدیکی با دستگاه و دیوان و دربار عباسی و همنشینی با فقیهان او را واداشت که با فیلسوفان بستیزد و سخن آنان را بشکند. او به گفته مذکور در تاریخ منطق (ص ۱۰) و فارابی نامه (ص ۷۵) اگرچه سخنان فارابی و ابن سینا را هرچه بیشتر روشن ساخته و گزارش داده است ولی با دستی دیگر آن را شکسته است. به ویژه در تهافت الفلاسفه که آن را به گواهی نسخه ۲۹۲۱ فاتح نوشته شوال ۶۵۵ در ۱۱ محرم ۴۸۸ پایان برده است (بوئیژ ۱۶). او آن را در دنبال مقاصد الفلاسفه نگاشته است (بدوی ۱۷). درباره آن و نسخه‌های آن گفتارهای بسیاری از دانشمندان اروپا هست. و به عبری و لاتینی و فرانسوی و انگلیسی هم درآمده است. در دنبال آن دانشمندان ما چندین دفتر دارند که من در گفتارم درباره تاریخ تاریخ فلسفه یاد کرده‌ام.

خود غزالی در آغاز و انجام مقاصد الفلاسفه در منقذ (۲۳) و جواهر القرآن (۲۱) و قواعد العقاید (۷۸) و معیار العلم (۱۷ و ۲۰ و ۲۱۳) از آن یاد کرده، با اینکه در تهافت هم گویا از همین معیار یاد می‌شود و گویا این دو با هم به نگارش در آمده‌اند (حورانی ۲۲۷؛ وات ۴۴).

او در منقذ (۲۳) گفته است که سخنان نادرست فیلسوفان به بیست می‌رسد که با سه سخن آنان که برخلاف گفتار همه مسلمانان است باید آنها را بی‌دین و با هفده سخن دیگر باید آنها را نور آور و بدعت‌گذار خواند. و درباره این بیست سخن آنهاست که ما تهافت ساخته‌ایم، آنگاه آن سه سخن را می‌آورد. از گفتار او در همین دفتر (۲۸) برمی‌آید که پس از آگاهی از فلسفه و خرده‌گیری از آنها با آگاهی از پندارهای بناطنیان و سخنان کسانی که تازه گفته‌اند و بدو رسیده بود (گویا فضول صباحی) آن هم به

دستور دربار خلافت به خرده‌گیری از آنها پرداخت و چون دیده بود که سخنان ناروای آنان زبانزد همگان شده است باکی ندید که مانند حارث محاسبی در ردّ معتزلیان از باطنیان خرده گیرد. او در اینجا هم باطنیان را رد می‌کند.

باری او در تهافت الفلاسفه که ردّی است بر شفاء و رسالّة معاد و اضحویة ابن سینا همان گامی را برداشت که سکستوس امپریکوس و جالینوس و یحیی نحوی فیلوپونس در همیشگی جهان برداشته‌اند و این دفتر مانند شکند گمانیک و یچار است که یک دانشمند زردشتی در آن از آیین مانوی و یهودی و مسیحی و روش معتزلی خرده گرفته است.

چنان‌که سیمون وان‌دن‌برگ S. van Den Bergh در دیباچه ترجمه انگلیسی تهافت الفلاسفه (ص ۱۷) و بدوی در دیباچه افلاطونية المحدثه (ص ۳۰-۳۶) می‌نویسد فیلوپونس همیشگی جهان *De aeternitate mundi* (چاپ ۱۵۳۵ و ۱۸۹۹) را در ردّ پراکلس Proclus ناپلاتونی و هشت دلیل او بر همیشگی جهان نگاشته و در آن از پندار رواقیان بهره برده است. این دفتر به عربی در آمده و غزالی و ابوالبرکات بغدادی از اندیشه او آگاه بوده اگرچه از خود او نامی نبرده‌اند. فارابی گویا از همین دفتر است که در رسالّة فی الرسالّة فی الرد علی یحیی النحوی فی الرد علی ارسطوطاليس خرده گرفته است (بدوی، رسائل فلسفیه، چاپ بنغازی، ۱۹۷۳ م ص ۱۷ دیباچه و ۱۰۸ متن).

ابن سینا در پاسخ به پرسش دوم بیرونی (ص ۱۲۷ جامع البدایع) از خرده‌گیری او یاد کرده و بیهقی در تتمه (ص ۲۴) همین را آورده و گفته که بیشتر سخنان غزالی در تهافت گرفته از گفتار یحیی نحوی است. شاید هم بتوان گفت که غزالی از کتاب الدقایق قاضی ابوبکر محمد باقلانی بصری درگذشته ۴۰۳ گرفته باشد. همان‌که ابن تیمیه در نقض المنطق (۱۹۶) از آن یاد کرده و گفته که آن ردّی است بر فیلسوفان و منطق و فلسفه یونانی. او

در بیان موافقه صریح المعقول لصحیح المنقول (۸:۱) از آن نام برده و گفته که در آن سخنان ناسازگار فیلسوفان در طبیعی و ریاضی آمده است (آغاز و پایان التمهید باقلانی دو چاپ ۱۹۷۴ و ۱۹۵۷ با بندی از ترتیب المدارک قاضی عباض یحصی درباره همین دفتر).

از تهافت الفلاسفة دانشمندان لاتین مانند رایموند مارتین Raymond Martin (۱۲۳۰ - ۱۲۸۴) و رایموند لول R. Lulle (۱۲۳۵ - ۱۳۱۵) و کاژتان Cajetan (۱۴۶۸ - ۱۵۳۴) و هم روزگاران آنان که آن را در تهافت ابن رشد می خوانده اند یاد کرده اند (ص ۲ دیباچه چاپ بوئیژ در ۱۹۲۷). بوئیژ و بدوی از این دفتر کاوش خوبی کرده اند. اب قنواتی در دیباچه ترجمه فرانسوی شفاء (ص ۳۷ - ۴۳) هم از تهافت غزالی و تهافت التهاافت ابن رشد سخن رانده است.

ستیزه با ترسایان

گویا پرداختن به کلام غزالی را واداشت با ترسایان بستیزد و کتابی در این زمینه بنویسد و نام آن چنین است: القول (الرد) الجمیل فی الرد علی من غیر (التورات و) الانجیل (زیدی ۱: ۴۲؛ چلبی) یا الرد الجمیل لالهیه عیسی بصریح الانجیل یا شفاء العلیل فی ما وقع فی التوراة و الانجیل من التحریف و التبديل یا شفاء العلیل فی بیان وقوع التبديل، دو نسخه از این دفتر در ایاصوفیا هست در شماره ۲۲۴۶ آنجا از غزالی و در ۲۲۴۷ آنجا از استادش جوینی دانسته شده است.

این دفتر در خرده گیری است از آیین مسیحی و گفته اند که شاید در مصر پیش از ۴۹۲ ساخته شده باشد. آن را شیدیاک Chidiac در پاریس در ۱۹۳۹ از روی همان دو نسخه چاپ کرده است. ماسینیون به چند دلیل که شیدیاک آورده آن را از غزالی دانسته ولی گلدزیه (ص ۳۰) از روی سخن رشر گفته است از او نیست بلکه از جوینی است. در دیباچه الکافیة

فی الجدل جوینی (ص ۲۲) هم آن را از جوینی دانسته‌اند. بوئیژ (۱۹۴ و ۲۲۷ و ۲۹۸) در آن شک کرده است. بروکلن نخست آن را از غزالی و سپس از جوینی پنداشته است. بدوی (۲۲۷ و ۲۹۸) هم از آن یاد کرده است.

جنگ و ستیز باطنیان

گلدزهر در دیباچه آلمانی فضاخ الباطنیة (ص ۱۴ بند ۴) از چند ردّ باطنی یاد کرده است.

عبدالرحمن بدوی در آغاز دیباچه خود بر همین کتاب همان‌ها را آورده و چندتایی بر آن افزود.

در گفتاری که درباره کتاب‌شناسی فرق و ادیان در فرهنگ ایران زمین (۱۲: ۹۸-۱۲۱) دارم از برخی از آنها یاد کرده‌ام.

همچنین در پایان جامع التواریخ بخش اسماعیلیان از نگارنده (چاپ بنیاد فرهنگ، ص ۲۱۹) هم از آثار غزالی در این زمینه یاد کرده‌ام.

در آنجا نوشته‌ام که مستظهر در ۱۸ محرم ۴۸۷ خلیفه شده و غزالی تهافت را در ۱۱ محرم ۴۸۸ برایش نوشته و فضاخ را پس از آن، چه در آن از تهافت یاد کرده (ص ۴۰ و خودش در ذق ۴۸۸ از دربار خلیفه گریخته است (بوئیژ ش ۲۱ و ۱۶).

از بوجعفر کلابی رازی «الرّد علی الباطنیة و الغالیة» است (فرهنگ ایران زمین ۱۲: ۱۰۶) و از قدامة بن یزید نعمانی «الرّد علی الباطنیة و الغالیة» (همانجا) یاد کرده‌اند.

همچنین ابوعلی محمد جبائی «الرّد علی التناسخیة و الباطنیة» دارد و ابوالحسن زکریای گرگانی «الرّد علی الغالیة» (همانجا، ۱۰۷).

شیعیان امامی هم چندین ردّ بر قرمطیان دارند مانند خلیل کوفی و ابوالحسن علی بن ابی حاتم قزوینی و فضل بن شاذان نیشابوری و محمد

بن یعقوب کلینی در گذشته ۳۲۸. همچنین ردّ بر اسماعیلیان مانند عبدک گرگانی و خلیل کوفی و فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی و نعمانی و ابوالحسن ابن عبدویه قزوینی (ذریعة ۱۰: ۱۸۳ و ۲۱۷). عبدالجلیل رازی در النقض ساخته ۵۶۰ هم از باطنیان خرده گرفته است.

اینک از چند دانشمند دیگر یاد می‌کنم که در خرده‌گیری از باطنیان کتاب نوشته و از سخنان بیشتر آنان است که غزالی گرفته است:

۱. ابو عبدالله محمد بن علی بن رزام طالبی کوچی (آغاز سده چهارم) در کتاب النقض علی الباطیة که ابن ندیم در فهرست از آن آورده و مسعودی در التنبیه و مقدسی در البدء و التاریخ (۱: ۱۳۷ و ۵: ۱۳۴۵) از آن یاد کرده و اخو محسن از او بهره برده است. از سخن مقدسی برمی‌آید که در نگارش او تاریخ فلسفه هم هست (دیباچه اتعاض الحنفاء، ج ۲، ص ۱، ج ۱، ص ۲۲).

۲. اخو محسن ابوالحسین محمد (نیمه دوم سده چهارم) در الطعن علی انساب الخلفاء الفاطمیین که از ابن رزام گرفته است (فرهنگ ایران زمین ۱۲: ۱۰۹) مقریزی. در اتعاض الحنفاء (چاپ دوم ۱: ۲۲) و در خطط (۲: ۲۳۲) و در مقفی و نویری در نهایة الارب در بخش فاطمیان از آن آورده‌اند (نشر دانش ۵: ۳ ص ۸۳).

۳. مطهر مقدسی در البدء و التاریخ ساخته ۳۵۵ (۱: ۳۴، ۱۷۱ و ۴: ۶، ۳۴ و ۵: ۵۰، ۱۲۴، ۱۳۳) از اندیشه و تاریخ باطنیان و عیب‌دیان سخن داشته است و آنها را جزو معطله آورده و دین‌شکن خوانده است. او از کتاب النقض علی الباطیة ابن رزام (۱: ۱۳۷، ۵: ۱۳۴) یاد کرده است.

۴. ابوالحسین ملطی در گذشته ۳۷۷ را التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع است که در آن از قرمطیان یاد شده است (ص ۲۶ - ۲۷ چاپ ۱۹۴۹ مصر).

۵. ابو عثمان سعد بن محمد غسانی قیروانی (پایان سده چهارم) را الرد علی الملحدين است که صفدی از آن بندی آورده چنان‌که سیوطی در بغیة

الوعات یاد کرده است.

۶. علی بن سعید استخری معتزلی (سده چهارم و پنجم) که صد سالی پیشتر از مستظهر (۴۷۰ - ۵۱۲) می زیسته است الرد علی الباطیة دارد که آن را به نام القادر (۳۸۱ - ۴۲۲) کرده است.

۷. ابوبکر باقلانی درگذشته ۴۰۳ را کشف الاسرار است که غزالی در احیاء می گوید که من از آن برگرفتم و المستظهری من از روی آن است (بدوی ب؛ گلدزهر ۱۶) ابن حزم در الفصل (۴: ۲۲۲) به نام فی مذاهب القرامطة و سبکی در الطبقات الكبرى (۴: ۱۰۲) از آن یاد کرده اند.

۸. ابوالقاسم اسماعیل بن احمد بستی معتزلی از شاگردان عبدالجبار همدانی درگذشته ۴۱۵ هم زمان باقلانی که با او گفتگو داشته است و از اوست کشف الاسرار الباطیة که گریفینی نسخه ای از آن داشته و از صنعاء بدو رسیده بود و در گفتار خود به آلمانی در ZDMG (۶۹: ۸۱) آن را شناسانده است (فهرست پون والا ۳۹۴؛ مصادر تاریخ الیمن ۸۲ و ۱۰۹ و ۱۴۱). و از اوست الحث علی ادلة التکفیر والتفسیق (گریفینی در همانجا).

۹. الفرق بین الفرق ابومنصور عبدالقاهر بغدادی درگذشته ۴۲۹ که غزالی در آن بند از فضاخ الباطیة (ص ۱۶۹ - ۱۸۸) که از تاریخ و اندیشه باطنیان سخن می دارد از آن برگرفته است (دیباچه بدوی د).

۱۰. ابوالحسن ثابت بن اسلم حلبی شیعی نحوی که گنجور کتابخانه فرمانروای حلب بوده و او را اسماعیلیان ربوده و به مصر برده و در آنجا نزدیک ۴۶۰ به دار آویخته و آنان گنجینه کتاب هایش را که به ده هزار مجلد می رسید و سیف الدوله حمدانی (۳۳۳ - ۳۵۶) آن را بنیاد گذارده و در دست او بوده است سوزاندند (اعلام الشیعة ۵: ۴۱؛ دیباچه گلدزهر ص ۱۷، بدوی ج).

۱۱. فقیه ابن ابی الفضائل محمد بن مالک حمادی یمانی درگذشته نزدیک ۴۷۰ را کشف اسرار الباطیة و اخبار القرامطة است (مصادر تاریخ الیمن

۹۲، دیباچه بدوی ج).

۱۲. ابوالمعالی محمد علوی در بیان الادیان به فارسی ساخته ۴۸۵ (ص ۳۶-۳۹) گزیده‌ای از تاریخ و اندیشه باطنیان آورده است.

۱۳. شیخ الاسلام حاکم ابوسعید محسن خراسانی بیهقی جشمی معتزلی (۴۱۳-۴۹۴) کشته در مکه در ۳ رجب در بیان مذهب الباطنیة از الرسالة الثامة فی نصیحة العامة باب نهم که شاید از غزالی گرفته یا غزالی از وی گرفته باشد (ش ۸۱۰ بغداد لی وهبی، دیباچه جامع التواریخ، ص ۲۲۰).
من آن را در مجله ادبیات تبریز (۱۷: ۲۹۹-۳۰۶) چاپ کرده‌ام.

در مجموعه عربی شماره A60 آمبروسیانا (برگ ۶ ر) سوگندنامه‌ای است که یک باطنی بازگشته می‌بایستی بر زبان بیاورد و از آن عقاید آنان روشن می‌شود (گفتارگریفینی در همان مجله ص ۸۱). نزدیک به آن را در الرسالة الثامة محسن جشمی بیهقی (مجله ادبیات تبریز ۱۷: ۳۰۳) می‌بینیم.
۱۴. شهرستانی در الملل و النحل ساخته ۵۲۱ که فصول حسن صباح را که شاید غزالی هم از آن آگاه بوده است در آن به عربی درآورد.

۱۵. ابومحمد عثمان عراقی در ۵۴۰ یا ۵۵۲ الفرق المتفرقة بین اهل الزیغ و الزندقة در روزگار مقتضی (۵۳۰-۵۵۵) و در آن گزیده‌هایی از نگارش‌های فاطمیان هست و ازین رهگذر بسیار ارزنده است (فهرست فیلم‌ها ۱: ۵۸-۵، چاپ گزیده‌ای از آن در آنکارا در ۱۹۶۱؛ فرهنگ ایران زمین ۱۲: ۱۱۰؛ جامع التواریخ، ص ۲۲۱).

۱۶. جمال الدین مرتضی محمد رازی نگارنده نزهة الکرام و بستان العوام در تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام که پس از ۵۶۷ و پیش از نابودی خاندان صباحی (سده ۶ و ۷) ساخته است (۱۸۱-۱۸۵) اندکی از تاریخ و اندیشه باطنیان را آورده است.

۱۷. فقیه مؤرخ محمد دیلمی یمانی در ۷۰۷ قواعد عقائد آل محمد ساخته و در آن آراء و نقوض جشمی و غزالی و ابن جوزی را گسترده و

آورده است (جامع التواریخ، ص ۲۲۱).

۱۸. شرف الدّین محمّد بن یحیی بن احمد بن حنشل درگذشته ۷۱۶ را القاطعة فی الرد علی الباطیّة است در دو بخش که ابن ابی الرجال احمد شمس الاسلام یمنی (۱۰۲۹ - ۱۰۹۲) در مطلع البدور و مجمع البحور (B131 ص ۱۱۹ فهرست گریفینی به ایتالیائی) از آن یاد کرده است (گفتار گریفینی در ZDMG، ص ۸۱؛ مصادر تاریخ الیمن، ص ۲۴۳).

۱۹. بهاء الدّین ابو عبدالله محمّد جندی درگذشته ۷۳۲ را اخبار القرامطة بالیمن است (مصادر تاریخ الیمن، ص ۱۳۹).

۲۰. تقی الدّین احمد مقریزی (۷۶۶ - ۸۳۹) در اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء (چاپ ۱۳۶۷ مصر و چاپ ۱۳۸۷ مصر) و در خطط (۲: ۲۳۳).

۲۱. المهدی لدین الله احمد ابن المرتضی یمانی درگذشته ۸۴۰ در المنیة والامل فی شرح الملل والنحل (ص ۹۶ - ۱۰۴ چاپ ۱۹۷۹) از باطنیان از دو رهگذر تاریخ و ردّ هر دو سخن داشته است.

ردّ باطنی در کلام معتزلی

قاضی عبدالجبار معتزلی همدانی درگذشته ۴۱۵ در المغنی (جزو ۲۰ قسم ۱) از لزوم امام معصوم و شبهات وجوب امام و نص بر امام و نقض دلائل نص (ص ۵۶، ۹۹، ۱۱۳) یاد کرده و در جای دیگر آن (النبوات و المعجزات ۱۵: ۱۰۹-۱۴۶) در «فصل فی بیان شبهة البراهمة و ذکر اجوبتها» به چندین شبهة برهمنان پاسخ گفته است. این فصل بسیار خواندنی است و از آن بسیاری از دشواری های کلام و اصول فقه برداشته می شود و غزالی و مانند او ناگزیر از آن آگاه بودند. او المغنی را در مسجد رامهرمز ساخته است. (ص ز دیباچه ج ۱۶ از المنیة والامل در سرگذشت ابو محمد عبدالله رامهرمزی). در فضایح الباطیّة (ص ۱۱۵) هم آمده است

که همه برهمنان بعثت و برانگیختن پیامبر را نمی‌پذیرند. در تثبیت دلائل النبوة همین همدانی که در آن (۴۲) از ۳۸۵ یاد شده است تاریخ باطنیان و قمرطیان و سخنان آنان آمده و ردّ شده است (ص ۳۷۶ و ۵۸۲ و ۵۹۴ و ۵۹۷ و ۶۱۴ تا ۶۵۵). او از ارسطو هم نکوهش کرده است.

پس او پیش از غزالی از فلسفه و آیین باطنی هر دو خرده گرفته است درست مانند باقلانی در الدقایق و کشف الاسرار.

شهرستانی در الملل و النحل (ص ۲۷۹ چاپ سنگی) ساخته ۵۲۱ از دلائلی که برهمنان درباره انکار نبوت دارند یاد کرده است. در بندی از طبایع الحيوان شرف الزمان طاهر مروزی (که در آن از تاریخ ۴۸۳ و ۴۹۲ و ۵۱۴ و از ابن سینا یاد هست) که مینورسکی آن را ترجمه و گزارش و چاپ کرده است (ص ۲۹ متن و ۴۲ ترجمه و ۱۳۴ گزارش) از برهمنان یاد هست (تشریحه ۱۱ و ۱۲: ۱۲۶). گردیزی در زین الاخبار (نزدیک ۴۴۲) آنها را «شمینان» خوانده است و در آن (ص ۲۹۲) ترجمه مانندی از سخنان مروزی هست.

در البدء و التاریخ مقدسی (۹: ۴) هم از برهمنان منکر نبوت یاد هست. شبهاتی که «سمنیه» درباره تواتر دارند در علم اصول می‌خوانیم.

دفترهای ردّ باطنی غزالی

این دانشمند به دستور دستگاه خلافت و برای خوش آیند دربار سلجوقی و شاید هم برای گرایش مذهبی استواری که داشته است در بیشتر نوشته‌های خود خواست که با مخالفان خواه فیلسوفان خردگرای و خواه باطنیان پیشوا پرست بجنگد و روش اشعری خویش را استوار نشان دهد. در اینجا او چنان که در دیباجه بصره ساوی نوشته‌ام خود دچار تناقض هم شده است. اینک از برخی از نوشته‌های او در ردّ باطنیان یاد می‌گردد:

۱. احياء علوم الدّین (بوئیژ ۱۲۸ و ۱۲۹؛ بدوی ۲۸؛ وات ۴۴؛ حورانی

(۲۲۹) که پس از ۴۹۱ شاید تا پس از ۵۰۰ در روزگار گوشه‌گیری در چندین سال به نگارش آن می‌پرداخته است و از گرانبها ترین و فراگیرنده‌ترین نوشته‌های اوست و چهل کتاب در آن هست (بوئیز ص ۴۷).

در آن از اقتصاد و مستظهری و معیارالعلم و قدسیه یاد می‌شود و از آن در بدایه و مقصد یاد شده است.

بدوی از ترجمه‌های فارسی احیاء یاد کرده است و باید گفت که آن چهار بار به این زبان درآمده است.

اول از فرید الدین یا مؤید الدین محمد خوارزمی در دربار مؤید الملک شرف الدوله فخر الملک ابوسعید محمد جنیدی همان که عوفی جوامع الحکایات را در ۶۳۰ برایش ساخته است در روزگار شمس الدین ایلتتمش (۶۰۷-۶۳۳) در سال ۶۲۰ در دهلی.

(دیباچه چاپ بنیاد فرهنگ، مجله سخن سال ۱۳۵۴ ش ۸؛ گفتار نذیر احمد و ش ۱۱ و ۱۲ گفتار خدیو جم).

دوم از عبدالحمود کافی ناصر هروی برای گنجینه غیاث الدین محمد کرت (۷۰۶-۷۲۹) به نام انوار غیائی در اسرار الاهی که دوباره از آن اکنون هست. یکی آنکه در شهر دوشنبه تاجیکستان در کتابچه سمیونف دیده‌ام و در نشریه (۹: ۱۱۰) یاد کرده‌ام. دومی آنکه در فهرست گنج بخش احمد منزوی (ص ۵۴۷) یاد شده است.

سوم از قطب شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) برای محمود بیک پسر مظفر الدین یولوق ارسلان به نام انتخاب سلیمانی شاید نگارشی از اخلاق درة الناج لفرقة الدباج.

چهارم از صدرا محمد شیرازی گویا نگارنده گوهر یگانه به دستور شاه صفی (گفتار من در شماره ۷۸۸۷ فهرست دانشگاه).

او در کتاب ذم الغرور، دهم مهلکات، صیغ ثالث احیاء (۳: ۳۹۳)، زبیدی (۸: ۴۸۰) از اهل الاباحه آنان که شرع را هشتند و روا و ناروا را یکی

پنداشتند یاد کرده و آنها را همانند صوفیان خوانده است. سپس شبهات آنان را برشمرده است بدین گونه:

الف. خدای بی نیاز است از کردار من پس من خود را چرا در راه دین برنجانم.

ب. نمی توان دل را از خواهش ها و دوستی این جهان کند پس چگونه خدا می تواند ما را بدین کار نشدنی فرمان دهد و ما هم آزمودیم و دیدیم که کاری است که نتوان کرد.

ج. کرداری که از آن تن باشد ارجی ندارد باید دل پر از دوستی خدا باشد. ما اگر در دریای زندگی این جهان فرو رفته باشیم ولی در دل ما دوستی خدا باشد بدو خواهیم رسید و از توده نادان برتر خواهیم بود و نیازی به این نداریم که جان خویش را پاک سازیم (درست همان که در انجیل ها می خوانیم).

۲. جواب المسائل الاربع التي سالها الباطنية بهمدان که جز مفصل الخلاف او است که در دوازده فصل باید باشد.

چلبی در کشف الظنون (۲: ۶۰۹) از آن یاد کرده است. بدوی و بوئیژ (هر دو ۳۲) از آن سخن داشته اند و بدوی اندکی از مسائل آن را آورده است. نسخه های آن در دانشگاه (۱۶: ۱۵۰ ش ۷۰۹۰/۵) و مجلس (۱۱۳: ۱۰ ش ۲۸۱۴/۶ و ۱۷۱: ۱۵ ش ۵۱۳۹/۱۶) هست. در فهرست مینگاناجان رایلندز شماره ۷۲ برگ های ۱۷۸ پ - ۱۸۷ هم از آن یاد شده است.

در مجله منار سال ۱۳۲۶/۱۹۰۸ شماره ۲۹ شعبان، مجلد ۱۱ ص ۶۰۱ - ۶۰۸ چاپ شده و من هم آن را در مجله دانشکده ادبیات تبریز سال ۱۳۴۴ (۱۷: ۲۹۱ - ۲۹۸) چاپ کرده ام.

چهار مسئله در آن چنین است:

الف. خدای را که هیچ نیازی نیست، پس چرا [به] مردم تکلیف کند.

ب. خدای بی نیاز چرا مردم را پس از تکلیف پاداش و کیفر دهد، اگر نیاز به این دو دارد می تواند به دلخواه خود هر کسی را به پاداش یا کیفر برساند.

ج. خدای می تواند بی هیچ تکلیف به مردم سود رساند، اگر نمی تواند باز هم تکلیف بیهوده است.

د. خرد است که مردم را راهنما است. خدا را از آنچه می کند نمی پرسند، از بندگان است که پرسش می شود. زشت است که خردمند کسی را دستور دهد که کاری کند که دور از خرد باشد و خردمندان را بگویند که از آن کنجکاوی نکنند.

پس دستورهائی که خدا می دهد مانند دستور پزشک است و در آن به اسباب کارها اشارت می شود.

۳. حماقت اهل اباحت چنان که در نسخه حسین چلبی آمده یا کتاب یذکر فی حماقة اهل الاباحه که در نسخه فاتح می بینیم یا ردّ الصوفیة الاباحیه که در نسخه ملک آمده است. بدوی (۲۰۰ و ۲۰۷) و بوئیز (۱۶۷ و ۱۷۴) از فضایح الامامیه و بیان فضایح الاباحیه یاد کرده و نسخه ای از آن نشناخته اند. بدوی گویند که سبکی و ذهبی و صفدی و ابن المرتضی از آن یاد کرده اند. به نوشته بوئیز چلبی از آن نام برده است. وات (۴۴) و حورانی (۲۳۲) از چاپ پرتزل یاد کرده اند. همچنین بدوی در شخصیات قلقة فی الاسلام (ص ۱۴۰). آنچه در منقذ و کیمیای سعادت آمده است درباره اهل اباحت شاید به این رساله اشارتی باشد. شکل طلسمی که در این رساله است در منقذ (۵۲) هم دیده می شود.

زبیدی در گزارش احیاء (۴۱-۴۳ و ۴: ۱۱۶) یاد کرده است از بیان فضایح الاباحیه، فضایح الاباحیه، المستظهری فی الردّ علی الباطنیة، مواهم الباطنیة که به گفته سبکی جز المستظهری است.

به نوشته وات در آن از «اهل ذوق» (ص ۲۵/۷ چاپ آلمان) یاد شده،

پس باید پس از آن روزگاران ساخته شد باشد. به نوشته حورانی چون این دفتر فارسی است پس بایستی پس از بازگشت غزالی از سرزمین عربستان به نگارش درآمده باشد.

نسخه‌ها:

۱. شماره ۱/۲۴۲۶ فاتح که در رساله ۳۱ تاریخ ۷۲۶ دارد.
۲. ۱۱۸۴/۶ حسین چلبی با تاریخ ۱۷ ج ۱/۷۵۶ (فهرست فیلم‌ها ۱: ۴۲۰، دیباچه تبصره ساوی ۵۳).
۳. شماره ۳۹۸۴ ملک نوشته نزدیک به پایان ع ۲/۹۸۳ (ص ۶ فهرست فارسی).

در ص ع آن فی ردّ الصوفیة الاباحیة آمده و چنین آغاز می‌شود: «بسمله. ربنا آتانا من لدنک رحمه فیهی لبنا من امرنا رشد». قال الشیخ الامام العالم العابد مجد الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن الغزالی قدس الله روحه: بدان که گمراهان در اصول دین...». نسخه در پایان پس و پیش شده و چنین می‌انجامد «و از بزرگ‌ترین قربت‌ها دانستن و الله اعلم و احکم». در سبک با دو نسخه پیش یکی نیست و دست خورده است.

۴. شماره ۲/۳۲۱ شاه چراغ شیراز (ثبت ۳۵) رساله یکم این مجموعه اسکندریه گرگانی است و سومی فصول فی ماهیة الصلاة غزالی به عربی. من آن را در شیراز دیده و در نشریه (۵: ۲۴۲) یاد کردم (منزوی ۷۲۶) و در فهرست آنجا هم آمده است (۲: ۳۸۶).

آن را اوتو پرتزل Otto Pretzl در ۱۹۳۳ از روی نسخه فاتح که رتتر به او نشان داده بود با دیباچه‌ای دانشمندانه با بررسی و موشکافی چاپ کرده است.

آن را از روی دو نسخه فاتح و حسین چلبی برای چاپ آماده کرده و به نسخه ملک هم نگریستم و نسخه بدل‌های آن را نخواهم آورد، چه آن را نگارش دیگری می‌دانم.

۴. فضایح الباطنیة و فضائل المستظهرية یا المستظهرية فی الرد الباطنیة که آن را مانند حلیه العلماء فی مذهب الفقهاء ابوبکر احمد قفال شافعی درگذشته ۵۰۷ المستظهری خواندند. غزالی در آن خواسته است همچون دفترهای دیگر خود که مانند این یکی است با خامه خود همچون شمشیر سلجوقیان با باطنیان بجنگد. چه، آیین باطنیان نزد او بیشتر با آیین دوگانه پرستان و فیلسوفان در نهان و با آیین رافضیان و شیعیان در آشکارا یکسان است (فضایح، ۴۶). غزالی آن را بایستی در ۴۸۷ و ۴۸۸ ساخته باشد.

غزالی در آن (ص ۴۰) گفته است که ما در کلام فیلسوفان را رد کرده‌ایم و این گویا به تهافت الفلاسفه اشارتی باشد (ص ۲۸ دیباچه آلمانی گلدزیه). در المنقذ والاقتصاد و معیار و قواصم از آن یاد شده و در احیاء کتاب العلم باب سوم لفظ ثالث چاپ بولاق در ۱۲۸۹ (۲/۱۱:۱۳۰) و چاپ ۱۹۳۹ (۱:۴۳) هم نام آن آمده است. زبیدی در گزارش آن (۱:۲۵۴) و ۶:۱۰/۱۲۲) گفته است که غزالی از باقلانی گرفته است (دیباچه گلدزیه ۱۶ و ۲۸).

ابن العربی درگذشته ۶۳۸ در الفتوحات المکیة (۱:۳۳۴) س از پایین) از آن یاد کرده است.

سقاوی درگذشته ۹۰۲ در الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاريخ (چاپ ۱۳۴۹ قاهره ص ۴۹ و ۵۰) از آن نام برده و دو بخش رد باطنی را که یکی تاریخ است و روا است و دومی سخنان آنان که ناروا است، از روی همین فضایح (ص ۹) آورده است.

در قواعد عقاید آل محمد دیلمی از آن یادی نیست.

بوئیژ و بدوی (هر دو ۲۲) و وات (۴۴) و حورانی (۲۲۷) آن را

شناسانده‌اند. آسین پالاسیوس در ۱۹۲۶ آن را به اسپانیائی ترجمه کرده است. گلدزیهر نزدیک به یک سوّم آن را با دیباچه‌ای به آلمانی در پنج بند بسیار سودمند در تحلیل باب‌های دهگانه آن و دربارهٔ تقلید و تعلیم و تاریخ ردود و سبب نگارش آن، که شایسته ترجمه است، از روی نسخه ۷۷۸۲ خاوری لندن نوشتهٔ روز شنبه ۱۷ روز گذشته از ع ۶۶۵/۲ که یک برگ از آغاز آن هم افتاده است چاپ کرده است. بدوی هم آن را از روی همین نسخه و شماره ۴۴۲۸ قرویین فاس نوشتهٔ ع ۹۸۱/۱ با دیباچه‌ای چاپ کرده و نوشته است که نسخهٔ سومی هم از آن در مکتبهٔ عبید در دمشق هست که او نتوانست ببیند. می‌دانیم که همهٔ آن در دامغ الباطل و حتف المناضل آمده، پس باید در چاپ آن به همهٔ اینها نگرست.

او در فضایح الباطیّة (۴۳ و ۹ چاپ بدوی و ص ۳ و ۱۰ چاپ گلدزیهر) گفته است که «لسنا فی هذا الكتاب نقصد الا الرد علی نابغة الزمان» نیز «هم نابغة الزمان». این تعبیر نزدیک است به «نوابت» که فارابی دارد.

این را هم می‌دانیم که حسن صباح در شب چهارشنبه ۶ رجب سال ۴۸۳ به دژ الموت رفته بود.

الداعی علی بن محمد بن الولید الانف العبثی القرشی (۵۶۰ - ۲۷ شعبان ۶۱۲) در دامغ الباطل و حتف المناضل از فضایح الباطیّة سخت خرده گرفته و همهٔ آن را بند به بند آورده و ردّ کرده است. به ویژه در آنجا که غزالی خلافت مستظهر را درست وانمود می‌کند خرده‌گیری‌های او خواندنی است. می‌دانیم که مستظهر ابوالعباس احمد در ۱۵ محرم ۴۸۷ تا ۱۵ ع ۵۱۲/۲ خلافت کرده و ابوتمیم معد مستنصر فاطمی در ۱۵ شعبان ۴۴۷ تا ۱۸ ذح ۴۸۷، عبثی می‌خواهد بگوید که آن یکی چه برتری بر این یکی دارد.

نسخه‌های آن در فهرست ایوانف (۲۲۰) و پون‌والا و الصلیحیون و الحركة الفاطمیة فی الیمن از حسین بن فیض الله همدانی (ص ۲۹۰) نشان داده شده

است. این کتاب هم چاپ شده است.

۵. قواصم الباطنیة که در آغاز المستظهری از آن یاد و آن به درخواست کسی نوشته شده و گزیده تر است.

سخاوی در الاعلان (ص ۱۰۷) از آن یاد کرده است. گلدزیهر در دیباچه آلمانی مستظهری (ص ۲۶) پنداشته است که آن همان مواهم الباطنیة است که سبکی (طبقات ۴: ۱۱۶) از آن یاد نموده است. حورانی (ص ۲۳۱) می نویسد که نسخه ای از آن در دست نیست. بدوی (۲۴) و بوئیر (ش ۶۶ ص ۸۵ و ۱۳۳) هم آن را ندیده اند. احمد آتش نسخه ای از آن در قسطنونی (ش ۳/ ۱۲۷ نوشته محرم ۵۴۴) یافته و در مجله دانشکده الهیات آنکارا سال ۱۹۵۴ (۱-۲: ۲۲-۴۳) با دیباچه و ترجمه ترکی چاپ کرده است.

غزالی آن را در جواهر القرآن (۲۶) و القسطاس المستقیم (ص ۶۶) با مستظهری و حجة الحق و مفصل الخلاف فی اصول الدین با هم یاد کرده است. قواصم در چهار قاصمه است و در آن گفتگو شده است از اینکه سند ما رأی است یا تعلیم و آیا نشانه درستی یگانگی و وحدت است که در تعلیم است و نشانه باطل و دروغ چندینی و کثرت است که در رأی و خرد است. اینجا ما به یاد شکی می افتیم که پولس فارسی در دیباچه منطق و برزویه در آغاز کلیلہ آورده اند (دیباچه من بر منطق ابن مقفع).

در آن باز گفته شده که دو گونه آگاهی و ادراک داریم:

یکی دیداری و آشکارا، دومی درون بینی و نهان و هر دو اگر سست باشند دروغ خواهند شد.

آنگاه می گوید کثرت و بیشی و چندینی نشانه تباهی و دروغ نیست، چنین پنداری خود تباه است. اگر به معلم معصوم یا پیشوای پاکی هم نیاز داشته باشیم بایستی با دلیل آن را ثابت کنیم.

۶. کیمیای سعادت که گزیده عربی در چهار کراس هم دارد و ترجمه

گزیده مانندی است از احیاء العلوم و همانند آن است و در آن از جواهر در آغاز یاد شده و از آن در منقذ (ص ۵۰) در آنجا که هفت شبهه اهل الاباحه بدان بازمی گرداند یاد شده است (بدوی ۴۵ و ۹۵؛ بوئیز ۴۵ و ۲۲۲؛ وات ۴۴؛ حورانی ۲۳۲).

در آن در فصل ۱۰ عنوان ۲ (چاپ آرام ۱: ۵۹-۶۴؛ چاپ بنیاد فرهنگ ۱: ۶۵) درباره غلط و گمراهی و نادانی اهل اباحت هفت راه یا بهانه برشمرده است:

۱. چون خدا را در گنجینه خیال خود نیافته اند از گرایش بدو سر باز زده اند.

۲. مردمی چون گیاه و جانور است چون بمیرد نیست شود.

۳. چون خدای به پرستش بندگان نیازی نیست و از گناه ما رنجی نمی برد پس چرا آیین و دینی باشد.

۴. آنچه که در آیین و شرع گفته اند که دل را از خشم و خواهش و خودنمایی پاک کنید نشدنی است.

۵. خدای بخشایشگر و مهربان است و به ما مهر می ورزد.

۶. ما به جایی رسیدیم که گناه ما را زیانی ندارد و دین ما رسا شده است.

۷. نادانی و خواهش ما را به پیروی از اباحتیان و تباه کاران وامی دارد و ما از آنان خوشمان می آید.

۷. گفتار در اباحتیان زندیق که نامه ای است از غزالی (چاپ اقبال ص ۸۶ و مؤید ثابتی ص ۷۲ از مکاتیب غزالی) که در آن از سه گروه: بهترین که صوفیاند و بدترین که فاسقانند و میانی که اهل صلاح یا رستگارانند یاد و چند شبهه اباحتیان برشمرده شده است که: خدای را به فرمانبرداری مردم نیازی نیست، دستور دینی برای نگه داشتن توده نادانان است نه گزیدگان، پس نباید خود را رنجاند و زیر بار فرمان دین رفت، سپس گفته

شده که بایستی اباحتیان را از ریشه کند و نابود ساخت.

۸. المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزة و الجلال که گویا چند سالی پیشتر گویا میان ۴۹۹ و ۵۰۰ آن هم در نیشابور در پنجاه سالگی در آغاز بازگشت وی به آموزش و تدریس ساخته شده (ص ۲۵ دیباچه فرانسوی فرید جبر و ص ۵۹ و ۱۱۳-۱۱۴ ترجمه فرانسوی او) و بسیار با ارزش است از رهگذر نشان دادن سرگذشت و اندیشه او، و سه بار به فرانسه و دو بار به انگلیسی و یکبار به ترکی و هندوستانی و هلندی و بارها به فارسی ترجمه شده و آن را مانند اعترافات قدیس اگوستین دانسته‌اند. در آن یاد شده است از تهافت و فیصل التفرقة و قسطاس و قواعد العقاید و کیمیا و مستطهری و احیاء و مقصد اسنی و از آن در کتاب‌های دیگر غزالی یاد نیست (بدوی و بوئیژ ۵۶؛ وات ۴۴؛ حورانی ۲۳۲). همچنین در آن یاد شده است از سقراط و افلاطون و ارسطو و اخوان صفاء و فارابی و ابن‌سینا و از قوت القلوب ابوطالب مکی و در آن می‌گوید که من فلسفه را بی‌استاد و تنها با خواندن فرا گرفتم.

او در آن از کتاب‌های ردّ باطنی بدین گونه یاد می‌کند:

نخست المستطهری.

دوم حجة الحق در جواب سخنی که در بغداد به من نمودند.

سوم مفصل الخلاف در ۱۲ فصل در پاسخ سخن آنان که در همدان به من نمودند.

چهارم کتاب الداج المرقوم بالجداول که از سخنان زشت آنهاست که در طوس به من نمودند.

پنجم القسطاس المستقیم که جداگانه است و در آن میزان علوم نموده شده تا با فرا گرفتن آن از امام معصوم بی‌نیاز باشیم. باز می‌گوید درمان آنان که از شنیدن سخنان پیروان تعلیم سرگشته و گمراه شدند در قسطاس مستقیم است.

در این دفترست که او از فلسفه و از سخنان باطنیان و از تعلیم خرده می‌گیرد و شبهات آنها را هفت می‌داند و به کیمیای سعادت بازمی‌گرداند (۱۸ و ۲۸ ص ۳۳ و ۵۰) او در آن سخنان فیثاغورس را رکیک می‌خواند و گوید که ارسطو آن را ردّ کرد و آن در رسائل اخوان صفاء آمده است (ص ۳۳) او در آن گفته که ردّ متکلمان بر فلسفه گنگ و پراکنده و ناسازگار است (۱۸).

غزالی گرچه در خرده‌گیری‌ها که از تعلیمیان کرده است امام معصوم را نپذیرفت ولی در القسطاس المستقیم (ص ۸۰) گفته است: «الامام هوالنبی». پس او ناگزیر باید در برابر اصل تعلیم سر فرود بیاورد. پس خرده‌ها که از باطنیان می‌گیرد چندان دندان‌شکن نیست، شاید گفتگوی‌ها که هشام‌بن الحکم با عمرو بن عبید دربارهٔ پیشوا کرده است و سخنان او دربارهٔ رأی و پیشوا (الاحتجاج طبرسی ص ۲۰۰ و ۱۹۹) بهترین پاسخ بدو باشد.

بهترین پاسخی که از پیش در این باره گفته شده است الابانة عن المماثلة بین طریق الرسالة و الامامة فی الاستدلال بین طریق النبوة و الامامة است از دانشمند امامی ابو الفتح محمد کراچکی، درگذشته ۲ ع ۴۴۹/۲، از این کتاب‌بندی در مستدرک الوسائل نوری (۳: ۵۰۰) آمده (ذریعه ۱: ۵۷) و نسخه آن در دانشگاه (۷۱۷۲/۱) هست. سرگذشت او در همان مستدرک (۴۹۷) و رجال بحر العلوم بروجردی (۳: ۳۰۱) و اعلام الشیعة (۵: ۱۷۷) دیده می‌شود.

غزالی در فرزندنامه (ص ۱۰۲ مکاتیب چاپ اقبال) و کیمیای سعادت (ص ۵۳۲ چاپ آرام) «پیدا کردن شرایط مرید»، مانند هجویری در کشف المحجوب (باب مرقعه داشتن ص ۶۲) و ابن خفیف در سیرت (ص ۲۷۷) و قشیری در رسالهٔ قشیریه (ص ۱۵۰ و ۱۸۴) و همدانی در زبده (ص ۷: شیخ فریضة راه است) و رازی در مرصاد العباد (فصل ۹ باب ۳ ص ۱۲۶) از «لزوم

شیخ» سخن داشته و پایه همه سخنانی که در دفترهای ردّ باطنی خود آورده است سست ساخته است.

سخن جمال الدین مرتضی محمد رازی در تبصرة العوام (۲۰۱) در باب بیست و یکم و گفتار امام رازی در رسالة فی توحید الله فصل دوم درباره حجّیت عقل و پیرو پیامبر و امام، خود ردّی است بر سخن غزالی. سخن رازی به گفته غزالی درباره چهار گروه (در منقذ ص ۵۶ و ۶۰ و ۷۱ چاپ هند) باز می‌گردد، خیام در علم کلیات (دیباچه مصنفات افضل کاشانی ص ۵) و فضولی بغدادی در رساله مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد (باب ۴ رکن ۱) هم مانند آن دارند (دیباچه روزبهان نامه).

خواجه طوسی در تلخیص المحصل رازی (۵۱-۵۳) از سخنان ملحدان و حسن صباح یاد کرده و از آنها خرده گرفته و گفته است که آموزش استاد و پیشوا در معقولات و دریافته‌های خرد ناگزیر نیست، اگر چه شاید کمک و راهنما و انگیزنده باشد و پیامبران هم برای این نیامده‌اند بلکه در آنچه نقلی است ما از آن ناگزیریم.

در گفتار وات در دائرة المعارف اسلامی (۱۰۶۲:۲) آمده است که با خرده‌گیری‌ها که غزالی از باطنیان کرده است از ارزش خردمندانگی آنان کاسته شده ولی از میان رفتن آنها خود علل دیگری دارد.

چند نوشته درباره اصل تعلیم و قاعده تسلیم

من در مجله ادبیات تبریز سال ۱۷ و ۱۸ چند بندی از چند دانشمند درباره ردّ اصل تعلیم باطنیان چاپ کرده‌ام بدین گونه:

۱. مسئله نهم از مسائل رازیات سیّد مرتضی علم الهی (۱۷: ۲۸۹).

۲. گفتاری از امام رازی از رسالة فی توحید الله به فارسی درباره روندگان و راه جویندگان و نزدیک به چهارگروه غزالی و پاسخ ماندنی است به او (۱۷: ۳۰۶).

۳. «الرد علی الملحدین» از بحر الفوائد که در پنج باب است و تاریخ و ردّ اصل تعلیم است و راه را عقل و نظر می‌داند نه تعلیم و معلّم و امام معصوم را منکر است (۱۷: ۱۱۳). این بند در چاپی که من از آن کرده‌ام (ص ۳۴۳-۳۶۲) دیده می‌شود.

۴. اصول و فروع دین از ضیاء الدّین علی بن سدید الدّین داور گزرگانی شیعی که ردّ است (۱۷: ۴۴۰).

۵. نامه پیشوای ملحدان به عماد الدّین وزان (۱۷: ۴۶۲).

۶. نامه علاء الدّین به ملک اشرف (۱۸: ۱۸).

۷. بخشی از دستورالمنجمین که در یادداشت‌های قزوینی (۸: ۱۱۰-۱۴۳) هم هست (۱۸: ۱۹ و ۲۱۳) تاریخ صباحیان است.

۸. بندی از جنگ شادروان بیانی که در دیباجة اخلاق محتشمی شناسانده‌ام و تاریخ است (۱۸: ۲۲۴).

۹. بندی از تاریخ کبیر جعفری (۱۸: ۲۱۳-۲۲۸).

این را هم بگویم که در معانی الاخبار ابن بابویه قمی رازی ایلای در باب ۳۵ و ۶۴ (ص ۱۰۰ و ۱۳۲) از «امام مبین» و «عصمت» سخن رفته است. خواجه طوسی هم بندی درباره «عصمت» دارد که در پایان تلخیص المحصل (ص ۵۲۵) می‌بینیم.

غزالی شیعی

غزالی گرچه خود را از شیعیان و باطنیان کنار کشید و در نوشته‌های خود از آنها سخت خرده گرفت ولی چند کتابی دیگران نوشته و بدو بسته‌اند که او را باطنی و شیعی نشان دهند.

یکی از کتاب‌ها که به غزالی بسته‌اند سرالعلین و کشف ما فی الدارین است (بدوی ۶۷ و ۹۱؛ بوئث ۶۰؛ وات ۲۴) که چاپ شده است (مشار ۵۱۸). نسخه‌ای از آن در دانشگاه اصفهان است (نشریه ۱۱ و ۱۲: ۹۰۱).

در الغدير (۱: ۱۳ چاپ تهران در ۱۳۷۲) از میان دانشمندان سده ششم که حديث غدیر را روايت کرده‌اند از غزالی نام برده شده و در جای دیگر (ص ۲۹۶) در «کلمات حول سند الحديث»: عبارتی ازین دفتر ساختگی (ص ۹ چاپی) «اسفرت الحجة وجهها... بخ بخ» آورده و آن از غزالی دانسته شده است.

کتابی داریم به نام الحجج القوية فی اثبات الوصية که به نام اثبات الوصية و به نام علامة حلّی درگذشته ۷۲۶ در نجف با دیاچه محمد هادی امینی چاپ شده است. سید هاشم بحرانی در حلیه الابراذر گفته است که آن نیکوست ولی نگارنده آن را نیافتم و نامش در بحار آمده است (ص ۲۰۶ ش ۹۹۳ دانشگاه از ریاض العلماء افندی). در آن یاد شده است از نخب المناقب آل ابی طالب که گزیده‌ای است از مناقب ابن شهر آشوب و از شیخ حسین بن جبر شاکر اوست و از ابطال الاختیار همو از بصائر الانس بحضائر القدس قطب‌کندری و ما اتفق من الاخبار فی فضل الائمة الاطهار شیخ محمد بن جعفر مشهدی نگارنده المزار و زنده در ۵۷۳ و الصراط المستقیم بیاضی درگذشته ۸۷۷ و از ابن‌العودی شاگرد شهید دوم و زنده در ۹۴۵-۹۶۶ و ابن داود (۶۴۷-۷۴۰) و طرائف ابن طائوس و از مجمع الیان طبرسی و شهر آشوب و ابن ابی الحديد درگذشته ۶۵۵ و دانشمندان دیگر شیعی و سنی. در این الحجج القوية (ص ۱۳ و ۲۹) دو بندی از سر العالمین آمده است. گویا از اینجا است که در مجالس المؤمنین و مقامات الفضل محمد علی کرمانشاهی (چاپ ۱۳۱۶ قق ص ۲۸۹) و حذیقة الشيعة و طرائق الحقایق (۲: ۲۵۶) و روضات الجنات در سرگذشت غزالی و مرتضی رازی از برخورد غزالی و سید مرتضی سخن رفته است.

افندی در ریاض العلماء (ش ۹۹۳ دانشگاه ص ۴۲۱) از غزالی طوسی اشعری صوفی شاعر نامور یاد کرده و گفته است که ذهبی در سرگذشت حسن بن صباح اسماعیلی هم‌زمان او و نظام‌الملک سر العالمین را از او

دانسته است.

همین افندی در ریاض العلماء (۳: ۲۸۴) و تهرانی در ذریعه (۱۲: ۱۶۸) چنین کتابی را از عبدالوحید دیلمی گیلی استرآبادی شاگرد شیخ بهایی دانسته و گفته‌اند که آن از سرالعالمین غزالی گرفته شده است.

آیا می‌توانیم آن را از همین دیلمی بدانیم و ساخته سده یازدهم؟ باید نگارش خود دیلمی را دید و نسخه‌های سرالعالمین را بررسی نمود و داوری کرد.

کتاب دیگر نخبة الاسماء یا شرح دائرة علی بن ابی‌طالب است که زبیدی (۱: ۴۲) از آن یاد کرده و نسخه آن در کتابخانه ملّی (۲: ۱۳۱) ش ۳۹۳۹/۱۰ و دانشگاه (۲/ ۴۳۸۷ و ۵/ ۹۷۰۳) هست. نیز خاتم الغزالی که در دانشگاه (۲/ ۵۹۲۹) هست.

بدوی (۲۱۹ و ۲۵۶ و ۲۰۸) و بوئیژ (۱۸۶ و ۲۰۳ و ۱۷۵) از این دو یاد کرده‌اند.

دفترهای فارسی غزالی

بوئیژ و بدوی و وات و حورانی جز از چند نگارش فارسی یادی نکرده‌اند. درباره آنها جزآنچه در فهرست‌های کتابخانه‌ها به ویژه فهرست فارسی‌های آقای احمد منزوی آمده است بررسی ارزنده‌ای ندیدم. خوب است آنها را کسی بخواند و گزارش و جستاری درباره آنها بنویسد. آنها را می‌توان در پنج گروه دسته‌بندی کرد: پندنامه، تصوّف، کلام، فقه، خرده‌گیری مانند اباحیّه، پاسخ به پیروان سنّت.

از آنها نخست من از تحفة الملوک یاد می‌کنم که در مجلّة ادبیّات مشهد (۱: ۲۴۶) چاپ کرده‌ام.

دوم کلمات در تقریر مقامات است که در هشت باب است که شاید از احمد غزالی باشد و نسخه آن در لیدن هست (۵: ۳۷) و در نشریه

(۱۰: ۲۶۲) هم یاد شده است (بدوی و بوئیز ۲۳۵). شاید هم گرفته از رساله قدس روزبهان باشد. در سلطان طریقت (ملک ۱۳/ ۴۱۹۶ ص ۲۷۲) از آن یاد شده است.

سوم رساله جهاد اکبر که آقای سید عارف نوشاهی در پاکستان در ۱۳۵۰ چاپ کرده که ترجمه رساله عربی او شاید باشد.

در فهرست منزوی در بخش عرفان و اخلاق از این دفترهای کلامی و فلسفی عرفانی و اخلاقی فارسی غزالی یاد شده که برخی شاید از او نباشد یا تکه‌ای است از دفتر بزرگ‌تر او و یا ترجمه از دفتری عربی از او و برخی را هم درست نمی‌شناسیم مانند: آداب مسلمانی ۱۵۱۶، اباحیه یا حماقت اهل اباحت ۷۲۶، اعتقادات اهل سنت ۷۳۸، انتخاب بدایة الهدایة که گزیده‌ای است از دیگری از دفتر عربی او ۱۵۴۲، پاسخ به پیروان اهل سنت ۷۴۸، جذیه ۱۱۳، جلاء الایمان ۱۱۳۱، خلاصة التصانیف که گویا همان فرزندانیه باشد ۱۶۰۳، خلاصة کیمیای سعادت که از دیگری است ۱۶۰۳، رساله کثیر الفوائد ۹۴۹، زاد آخرت که من در نشریه (۹: ۲۶۲) از آن یاد کرده‌ام ۱۱۸۴، سیر و سلوک ۱۲۰۹، شرح حدیث ستفترق امتی ۲۲۷۲، فرزندانیه که اصل فارسی ایها الولد است ۱۲۹۷، فضایل الانام یا مکاتیب که در هند و ایران چاپ شده است ۱۲۹۹، کیمیای سعادت ۱۶۶۷، نامه‌ها که در مکاتیب هم هست ۱۴۴۳ و ۱۴۴۴، نصیحة الملوک که دو بار چاپ شده است ۱۷۰۵، در فهرست گنج بخش منزوی هم از چهل حدیث غزالی ۹۱۰ و فرزندانیه ۹۵۲ و کیمیای سعادت ۹۶۰ یاد شده است.

سخن کوتاه

گزیده گفتار این است که غزالی در نگارش‌های فلسفی و دینی خود با دو گروه بسیار نیرومند و ریشه‌دار جنگ و ستیز کرد و خود هم در آن نوکار نبوده و از دیگران گرفته و نمی‌توان هم گفت که در این ستیزه چیره شده و

پیش برده است. در فلسفه دانشمندی مانند ابن رشد آمده و سخنان او را سست نشان داده است، اگر چه شهرستانی و مکلاتی و ابن تیمیه و دیگران از غزالی پیروی کرده اند، ولی سرانجام خرد دوستان از پیروی نکردند و کار خود را به پیش می بردند.

در ستیزه او با اصل تعلیم و قاعده تسلیم صباحی و شیعی هم پیشرفتی نشده و دانشمندی اسماعیلی از او سخت خرده گرفته است. خرده بینانی هم مانند امام رازی راه او را نارسا دیده اند. درست بگوئیم او در این دو راه که پیش گرفته و دو گونه ستیزه نامه نوشته است دچار اندیشه ناسازگار و دو شاخه و دو سربه ای شده و جوینده نمی داند درباره او چگونه داوری کند. اگر او منطقی است پس چرا شاخه ای از اصل تعلیم را می پذیرد، و اگر او دشمن تعلیمیان است و به منطق و خرد می گراید پس چرا با فیلسوفان در می افتد.

برای داوری درست درباره او که خود دانشمندی است بزرگ و هوشیار و پرکار بایستی همه نگارش های او را خوانده و آنچه نوشته اند از خاوری و باختری درباره او خواند و از روزگار و زندگی او و از اثری که جوینی و استادان دیگرش و دانشمندان و درباریان و دیوانیان روزگارش در او داشته اند آگاه شد، آنگاه دریافت که او که بوده و چه کرده و چه می اندیشیده است و گر نه سرسری و با شتاب درباره او چیزی گفتن نارواست. او اگر چه در این روزگار کوتاهش چندین دوران را سپری کرد و از بندی به بندی و از گروهی به گروهی و از آموزشگاهی به آموزشگاهی درآمد تا خود را به آستانه حقیقت برساند ولی سخن در این است که آیا زمانه گذاشت که او به اندیشه آزاد برسد یا نه، این خود در خور بررسی و ژرف بینی است.

غزالی در پایان معیار العلم نوید داده است که میزان العمل بنویسد و در آن هم چند جا از این دفتر یاد کرده است. ولی وات (۳۸) درباره درستی

نسبت دفتری که به این نام در دست هست شک کرده و گفته که شاید آن را از روی نوشته اصلی غزالی درست کرده باشند. حورانی (۲۲۸) هم درباره آن سخن به درازا کشانده و در پایان گفته که درباره زمان نگرش آن چیزی نمی‌گویم.

بدوی و بوئیز (ش ۲۱) هم از آن سخن داشته و بوئیز گفته است که شاید آن در پایان زندگی او ساخته شده باشد. باری در این دفتر (چاپ ۱۳۴۲ مصر) گفته شده که سستی در جستجوی خوشبختی و ایمان نابخردی است و راه خوشبختی هم دانش و کردار است، و در آن پس از گفتگوی از پاکیزه ساختن جان از برتری خرد و دانش و آموزش سخن رفته و گفته شده که از دانش و آگاهی ناگزیریم تا بتوانیم برتری خرد را آشکار بداریم. آنگاه از دو گونه خرد یکی طبیعی دیگری شنیدنی و به دست آوردنی یاد کرد و در اینجا بیتی از امیرمؤمنان علی (ع) آورده، همان که مشکویه رازی از او دانسته است. او باز گفته است که تو در پایان خواهی دریافت که راهنمایت بر تو ستم کرد و راه رهائی نداری جز اینکه خودکام باشی و خود بیندیشی و در اینجا بیتی می‌آورد بدین گونه:

«خذ ما تراه و دع شیئا سمعت به فی طلعة الشمس ما یغنیک من زحل»
که باید دیده‌ها را گرفت نه شنیده‌ها، چه فروغ خورشید خرد ما را از پرتو ستارگان دیگر بی‌نیاز می‌سازد.

آنگاه سخنی می‌آورد که تنها از ابن‌سینا و دکارت می‌شنویم: «و لو لم یکن مجاری هذه الكلمات الا ما یشکک فی اعتقادک الموروث لتتدب للطلب، فناهیک نفعاً، اذ الشکوک هی الموصلة الی الحق. فمن لم یشک لم یبصر، و من لم یبصر لم ینظر، و من ینظر بقی فی العمی و الضلال. نعوذ بالله من ذلک». این دفتر را با این سخنان بسیار ارزنده به پایان می‌برد که وبری خوارزمی در شرح نهج‌البلاغه (بیهقی ۶۶ ر، کیدری ص ۵۷۳) گویا از وی گرفته باشد. و اگر از او باشد دگرگونی ژرفی را در اندیشه او نشان

خواهد داد. دفتری که بیشتر این دگرگونی را می‌رساند همان فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة است که در آن (ص ۶۷ و ۶۸ و ۷۸) از القسطاس المستقیم و محک النظر و گویا هم المضمون یاد شده است و در المنقذ (ص ۲۴ چاپ فرید جبر) و المستقصی (۱: ۱۱۷) و شفاء قاضی عیاض از آن یاد می‌گردد. ترجمه آلمانی دارد و گزیده اسپانیایی، چندین بار چاپ شده [از جمله] یکی در الجواهر الغوالی در ۱۳۴۳ (ص ۴۹-۸۹) (بوئیژ و بدوی ۴۳؛ وات ۴۴؛ حورانی ۲۳۲؛ گلدزیه‌ر در دیباچه فضایح الباطنیة ۲۷/۳).

غزالی در این دفتر (ص ۷۸) شیفتگی خود را به منطق خوب نشان می‌دهد و می‌گوید که گزارش شناخت شرایط برهان را چندین مجلد کتاب می‌باید و آنچه من در قسطاس و محک آوردم نمونه‌ای بیش نیست و بیشتر فقیهان روزگار ما از یاد کردن آن ناتوانند. او در این دفتر مانا با فیلسوفان آشتی گونه‌ای کرده است. چه او در آن (فصل ۳-۵) از پنج گونه هستی: ذاتی، حسی، خیالی، عقلی، شبهی یاد می‌کند و در اعتقادات دینی گذشت و آسان‌گیری نشان می‌دهد و کار تکفیر را دشوار می‌بیند و می‌گوید که خوب است درباره آن خاموش ماند، چه بهشت و عیثه گروه کوچکی نیست. و در اعتقادات یکی از آن هستی‌ها بسنده است. او کار را به جایی می‌رساند که ابن‌رشد از او در شگفت می‌افتد و دو دفتر فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال و الكشف عن مناهج الادلة و عقاید الملة و تعریف ما وقع فيها بحسب التأویل من الشبه العزيفة و البدع المضلة می‌نویسد (رنان ۷۲ و ۳۴۳ و ۳۴۶ و ۳۵۱) و از ابوالمعالی جوینی و نظامیة او و از ابوحامد غزالی خرده می‌گیرد و می‌گوید که چنین تأویلاتی در شرع نارواست. او می‌گوید که غزالی در جواهر القرآن گفته است که من در تهافت الفلاسفة سخنان جدلی آورده‌ام و آنچه درست است در المضمون به علی غیر اهل یاد کرده‌ام.

صدرای شیرازی هم در المبدء و المعاد (۴۰۲ و ۴۲۳ چاپ ۱۳۵۴)

همین سخن او را درباره پنج هستی و گفتار غیاث الدین منصور دشتکی در مرآة الحقایق و مجلی الدقایق را می آورد که در آن می گوید: غزالی با این سخن در تأویل را باز می کند پس چرا در تکفیر فیلسوفان اصرار داشته و در رساله منقذ گفته است که باید فارابی و ابن سینا را بی دین خواند با اینکه آنها تا این اندازه روش تأویل پیش نگرفته اند.

آنگاه صدرا می گوید که تکفیر غزالی یا برای مصلحت دینی است و یا از روی تقیه است و یا اینکه در آغاز چنین کرده و سپس پشیمان شده و از آن برگشته است.

مانا ابن رشد آن دو دفتر را در خرده گیری از غزالی و استادش ابوالمعالی جوینی ساخته است.

او در فصل المقال ساخته ۵۷۵ (چاپ لیدن ۱۹۵۹) از جوینی و غزالی و ابونصر فارابی و ابن سینا و از تهافت الفلاسفة و فیصل التفرقة و احیاء (ص ۸-۱۰، ۱۵، ۱۷، ۱۹) و در الکشف (چاپ بی تاریخ مطبعة رحمانية مصر همراه با فصل المقال) از فصل المقال خود و نظامی جوینی و از جواهر القرآن و تهافت الفلاسفة و المضمون و المنقذ و کیماء السعادة (ص ۴۰، ۴۲، ۵۲، ۷۲) یاد می کند.

چنان که ابن ابی اصبیحه و ذهبی نوشته اند (رنان ص ۷۲ و ۳۴۳ و ۳۴۶ و ۳۵۲) ابن رشد را مقالة فی ان ما یعتقدہ المشاؤون و ما یعتقدہ و المتکلمون من اهل ملتنا فی کیفیة وجود العالمین متقارب المعنی است که آن هم خرده گیری گونه ای است از غزالی. پیش از او ابن سوار بغدادی مقالتی ساخته است در اینکه دلیل یحیی نحوی بر حدوث عالم از دلیل متکلمان برتر است (الافلاطونية المحدثه بدوی ۲۴۳). همو را رساله ای است در آشتی میان ترسایی و فلسفه (شهرزوری ۱۱:۲).

با این گرایش های اسلامی ابن رشد نمی دانم چرا اسکولائی های لاتینی داستان دفتر نهانی سه فریکار (الدجالون الثلاث Trois Imposteur)

را پیش آورده‌اند، دفتری که هیچ گاه دیده نشده و هرگز هم یافت نشده است یا به گفته آمیخته با نیش‌خند رنان (ص ۲۳۱، ص ۳۰۶ ترجمه عربی) مرسن Mersenne آن را دیده است ولی به عربی (!!). گویا آنان چون دیده‌اند که متکلمان اسلامی مانند ابوالعلاء معری در شعر خود و عبدالجبار همدانی در مغنی و عامری نیشابوری در الاعلام بمناقب الاسلام آزادانه از آیین‌های یهود و ترسا و اسلام سخن می‌دارند و آنها را با هم می‌سنجند و به نوشته رنان (۲۲۸، ترجمه ۳۰۳) دانشمندی چون خضری فیلسوفان را با متکلمان سه دین یهود و نصارا و اسلام به گفتگو وامی‌دارد، این داستان را ساخته و چنان نگارشی را به ابن‌رشد بسته‌اند با اینکه البرتوس بزرگ و توماس قدیس از آن یاد نکرده‌اند. شاید این گونه داستان در ۱۳۰۰ م بر سر زبان‌ها رفت و متکلمان مسیحی آنچه نمی‌شایست درباره ابن‌رشد گفته‌اند.

(سرگذشت ابن‌رشد و اندیشه او از ارنست رنان ص ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۳۱۳؛ ترجمه عادل زعیت‌ر ص ۲۲۸، ۲۲۹، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۴۲۰).

غزالی و اسماعیلیّه

فرهاد دفتری

اسماعیلیّه که پس از اثنی عشریّه مهم‌ترین فرقه شیعه به شمار می‌آید در طول دوازده قرن حیات خود اغلب به عنوان یک اقلیت مذهبی افراسی مورد آزار و حمله سلسله‌های مختلف و حکام جهان اسلام واقع شده است. تنها در دوره خلافت فاطمیان بود که اسماعیلیّه مذهب رسمی یک دولت مقتدر گردید و اسماعیلیان از آزادی مذهبی برخوردار شدند. مهم‌ترین دشمنان اسماعیلیان در اوج قدرتشان، خلفای عباسی و سلاطین سلجوقی سنی مذهب بوده‌اند که مستقیماً و یا توسط امرای دست‌نشانده خود با اعضای فرقه به مقابله و ستیز می‌پرداختند و علمای اهل تسنن را وادار به تدوین رساله‌های ضد اسماعیلی می‌نمودند. این نوع مکتوبات تا چند دهه اخیر، که متون اصیل اسماعیلی هنوز در دسترس محققین قرار نگرفته بود، همچنان منابع اصلی برای تحقیقات اسماعیلی بود و بر اساس آنها مؤلفین قرون وسطی و مستشرقین عصر جدید، تاریخ و تفکر اسماعیلیّه را مورد قضاوت‌های خصمانه قرار می‌دادند. ابو حامد محمد

غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ه‍.ق / ۱۰۵۸ - ۱۱۱۱ م) از برجسته‌ترین متفکرین و فقهای اهل سنت و جماعت است که از طریق قلم به مخالفت با اسماعیلیه برخاسته و رسائلی در ردّ عقاید آنها به رشته تحریر در آورده است. پیش از آنکه موضع ضد اسماعیلی غزالی را مورد بررسی قرار دهیم، بجاست که ابتدا به توصیف نکاتی درباره اسماعیلیه و شرایطی که دنیای تسنن را به مخالفت با اسماعیلیان برانگیخت، پردازیم.

چگونگی ظهور اسماعیلیان و اولین قرن تاریخ آنها هنوز به طور دقیق شناخته نیست و با توجه به اینکه تقریباً هیچ‌گونه منابع قابل اطمینانی از آن دوره به جا نمانده است به نظر می‌رسد که محققین هرگز نتوانند این نکات مبهم را برطرف سازند. خود اسماعیلیان نخستین، که در بدو تأسیس خلافت عباسیان می‌زیسته‌اند، ظاهراً عقایدشان را بیشتر به طریق شفاهی ترویج می‌کردند و علاقه‌ای به تاریخ‌نگاری و یا تدوین کتب عقیدتی نداشتند و این خود تا حدود زیادی برای مصون ماندن از آزار عمال عباسی بوده است. قدیمی‌ترین مأخذ موجود درباره ظهور اسماعیلیه در حقیقت همان کتب فرق شیعه تألیف حسن بن موسی نوبختی و سعد بن عبدالله قمی است که در اواخر قرن سوم هجری تدوین یافته و در قرن حاضر چاپ و منتشر شده است. براساس این منابع، پس از وفات امام جعفر صادق (ع) در سال ۱۴۶ ه‍.ق / ۷۶۵ م گروهی از پیروان آن حضرت که مواضع افراطی - انقلابی اختیار کرده بودند از سایر شیعیان امامیه جدا شدند و زندگی مستقلی را با نام مبارکیه آغاز نمودند. مبارکیه که بعداً به اسماعیلیه تبدیل نام یافتند، همچنان به فرزند ارشد امام صادق (ع)، اسماعیل بن جعفر، و فرزند وی محمد بن اسماعیل وفادار ماندند و امامت را حق آنها می‌دانستند. اسماعیل که با غلات شیعه و به خصوص با خطائیه همکاری و همفکری داشت، اولین منتخب پدر بزرگوارش برای جانشینی وی بود، ولی چند سال پیش از پدر، در عهد

خلافت منصور عباسی، در گذشته بود. پس از رحلت امام صادق (ع)، مبارکیه (اسماعیلیه) محمد بن اسماعیل را به امامت خود برگزیدند و حاضر به پیروی از عموی وی، امام موسی کاظم (ع)، که مورد شناخت اکثر شیعیان امامیه قرار گرفته بود، نشدند. ظاهراً مبارک از اسماء محرمانه اسماعیل بن جعفر بوده،^۱ و اعضای فرقه مبارکیه بعداً توسط مؤلفین کتب فرق، خاصه نوبختی و قمی،^۲ به نام اسماعیلیه خوانده شدند. معاصرین اسماعیلیان نخستین نیز اغلب آنها را با نام‌های قرامطه، باطنیه و یا ملاحده مورد خطاب قرار می‌دادند.

از آنجا که محمد بن اسماعیل در هیچ‌گونه شورشی بر ضد عباسیان شرکت نداشت، تواریخ عمومی اسلامی مانند تاریخ طبری از او ذکری نمی‌کنند، ولی نظریات اسماعیلیه درباره زندگی وی در کتاب عیون الاخبار، که تنها اثر جامع تاریخی اسماعیلیان است و در هفت جلد به قلم نوزدهمین داعی شاخه مستعلوی فرقه در یمن، ادریس عماد الدین (متوفی ۸۷۲ هـ / ۱۴۶۸ م)، تدوین یافته، خلاصه شده است.^۳ بر اساس این مأخذ، اندکی پس از رحلت امام جعفر صادق (ع)، محمد بن اسماعیل از حجاز، محل اقامت خانوادگی، به عراق مهاجرت می‌نماید. این مهاجرت سرآغاز «دوره ستر» در تاریخ اسماعیلیان نخستین است که تا هنگام تأسیس خلافت فاطمیان توسط عیدالله، یکی از امامان بعدی فرقه، به طول می‌انجامد. محمد بن اسماعیل از مخفی‌گاه‌های مختلف در

۱. رجوع کنید به ابویعقوب السجستانی، کتاب اثبات النبوءات، تصحیح عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶ م، ص ۱۹۰.

۲. ابی محمد الحسن بن موسی النوبختی، کتاب فرق الشیعہ، تصحیح ه ریتز، استانبول، ۱۹۳۱ م، ص ۵۸؛ سعد بن عبدالله الأشعری القمی، کتاب المقالات والفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳ م، صص ۸۰-۸۱.

۳. ادریس عماد الدین، عیون الاخبار و فنون الآثار، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳ - ۱۹۷۹ م، ج ۴، صص ۳۵۱-۳۵۶.

عراق و ایران مبارکیه را، که مرکز اصلیشان در کوفه بوده، رهبری می کرده و در حدود سال ۱۷۹ ه‍.ق / ۷۹۵ م در زمان خلافت هارون الرشید درگذشته است. بنا بر اشارات نوبختی و قمی، و نیز تاریخ بعدی اسماعیلیه، ظاهراً پس از محمد بن اسماعیل، مبارکیه به دو شاخه تقسیم شدند. گروهی کوچک امامت را در نسل محمد بن اسماعیل ادامه دادند، ولی اکثریت مبارکیه (اسماعیلیه) مرگ محمد بن اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت وی به عنوان قائم منتظر باقی ماندند.^۱ برای گروه اخیر الذکر، که بعداً به نام قرامطه معروفیت یافتند، محمد بن اسماعیل هفتمین و آخرین امام، امام مهدی، و همچنین هفتمین و آخرین پیغمبر بوده که با ظهورش هفتمین و آخرین دوره تاریخ مقدس بشریت شروع می گردیده است. به همین سبب، بعداً نام سبیه، یا هفت امامی، نیز به اسماعیلیان اطلاق گردیده است.

در چند دهه بعدی، اسماعیلیان نخستین به طور بسیار مخفیانه به تحکیم موقعیت خود پرداختند و در نیمه قرن سوم هجری (نهم میلادی) نهضت اسماعیلیه ناگهان به صورت قابل توجهی در دنیای اسلام ظاهر گردید. این نهضت انقلابی که در ابتدا به مردمان محروم روستانشین و همچنین قبایل بدوی عرب نوید برچیدن خلافت عباسیان ظالم و غاصب و استقرار حکومت عدل و برابری اهل بیت رسول اکرم (ص)، به رهبری محمد بن اسماعیل، را می داد، اکنون مبتنی بر تشکیلات گسترده ای از داعیان و دستیاران آنها و نیز یک رهبری مرکزی بود. از این به بعد،

۱. النوبختی، فرق الشیعه، ص ۶۱ - ۶۴؛ القمی، المقالات و الفرق، صص ۸۳ - ۸۶؛ نیز رک:

جعفر بن منصور البیمن، کتاب الکشف، تصحیح ر. ستروطمان، لندن، ۱۹۵۲ م، ص ۱۰۴؛

Fragments of the kitābu'r-rushd wa'l-hidāyat, ed. M. Kamil Hussein, in *Ismaili Society, Collectanea*, vol. 1, Leiden, 1948, pp. 189 ff.

W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, 2nd. ed., Bombay, 1955, pp. 29 ff.

اسماعیلیان که هنوز در انتظار ظهور محمد بن اسماعیل بودند، عمدتاً با نام قرامطه توجه عباسیان و موزّخین را به خود جلب کردند و موفق شدند که در اندک مدّتی با فعالیت داعیان زبردست نهضت خود را از جنوب عراق و خوزستان به مناطق دیگری مانند یمن، بحرین، شام، جبال، خراسان، ماوراء النهر، سند و بالاخره سرزمین بربرها در شمال افریقا گسترش دهند. بر اساس روایت رسمی اسماعیلیان، که در دوره خلافت فاطمیان به جریان افتاد، رهبری فرقه در «دوره ستر»، بین محمد بن اسماعیل و عیدالله (اولین خلیفه فاطمی)، در دست سه تن (امامان مستور) از اخلاف محمد بن اسماعیل بوده است.^۱ ولی تحقیقات جدید حاکی از آن است که اسلاف عیدالله، یعنی همان رهبران مرکزی اسماعیلیّه، در زمان خود صرفاً به عنوان حجّت یا نماینده محمد بن اسماعیل محسوب می شده‌اند و ارتقاء مرتبه آنها به مقام امامت فقط پس از اصلاحات عقیدتی عیدالله صورت گرفت.^۲ در هر صورت، در آن زمان رهبری مرکزی اسماعیلیّه در شهر سلّمیه، واقع در شمال سوریه قرار داشت و این رهبران، که حتّی اسماعیلیان عادی از هویت آنها مطلع نبودند، به طور مخفیانه و با اسماء مستعار (مانند میمون و سعید) فعالیت می کردند.

در میان داعیان این دوره، حمدان قرمط، از اهالی سواد کوفه، که خود در سال ۲۶۱ ه‍.ق / ۸۷۴ م به کیش اسماعیلی در آمده بود، نقش بسیار مهمّی در گسترش نهضت داشت. حمدان، با کمک دستیار اصلی خود،

۱. ادویس، عیون، ج ۴، صص ۲۵۷ - ۳۶۷ و ۳۹۰ - ۴۰۴؛ نیز رک:

W. Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, 16, 1940, pp.63-74.

۲. به خصوص رجوع کنید به:

W. Madelung, "Das Imamatus in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 37, 1961, pp.55 ff.

عبدان، اسماعیلیه را به سرعت در آبادی‌های اطراف کوفه و دیگر نقاط جنوب عراق ترویج کرد و اسماعیلیان آن نواحی به زودی تحت نام قرامطه، مشتق از اسم اولین پیشوای محلی خود، تشکیل و شهرت یافتند. حمدان به زودی پایگاه‌های دیگری در اطراف خلیج فارس به دست آورد؛ وی ابوسعید حسن بن بهرام جنابی را برای آغاز دعوت به جنوب ایران گسیل داشت. در یمن نیز دعوت اسماعیلی توسط ابن‌الفضل و ابن حوشب (منصور الیمن)، فرستادگان رهبری مرکزی فرقه، بنیانگذاری شد. این دو داعی از سال ۲۶۸ ه‍.ق / ۸۸۱ م فعالیت تبلیغاتی خود را در مناطق کوهستانی یمن و در میان قبائل آنجا شروع کردند و تا سال ۲۹۳ ه‍.ق / ۹۰۵ م تقریباً تمامی آن دیار را تحت نفوذ خود درآوردند.^۱ در همین حال، ابوسعید جنابی از طرف حمدان مأموریت یافت که برای افتتاح دعوت اسماعیلی به سواحل شرقی شبه جزیره عربستان (بحرین آن زمان) برود. وی در اندک زمان بر اعراب منطقه و همچنین مهاجرین ایرانی مقیم بحرین تسلط یافت و بالاخره موفق شد که در سال ۲۶۸ ه‍.ق / ۸۹۹ م دولت نیرومندی با مذهب اسماعیلی در بحرین به وجود آورد. این دولت که در حدود دو قرن دوام یافت، بعداً برای چندین دهه دشمن سرسختی برای عباسیان سنی و فاطمیان شیعی گردید. بدنامی کلی اسماعیلیه در جهان اسلام به میزان قابل توجهی به سبب فجایعی است که قرامطیان بحرین در قرن چهارم هجری مرتکب شدند که از آن میان می‌توان از حمله آنها به مکه معظمه و قتل عام حجاج و ربودن حجرالاسود در سال ۳۱۷ ه‍.ق / ۹۳۰ م نام برد.

دعوت اسماعیلی در نواحی مرکزی و شمال غربی ایران، تحت نظر یک داعی اصلی که در ری مستقر بود، اندکی پس از ترویج دعوت در

۱. ابوحنیفه النعمان بن محمد، رسالة افتتاح الدعوة، تصحیح و داد القاضی، بیروت، ۱۹۷۰ م،

عراق کار خود را شروع کرد و سپس به خراسان و ماوراء النهر نیز بسط یافت. درباره این گروه‌های ایرانی از اسماعیلیان نخستین، مطالب مختلفی در آثار ابن ندیم، رشید الدین فضل الله، دیلمی، ابن دواداری و مقریزی آمده است، ولی جامع‌ترین شرح در سیاست‌نامه خواجه نظام الملک مندرج است.^۱ ابوحاتم رازی (متوفی ۳۲۲ ه‍.ق / ۹۳۴ م)، پنجمین داعی ری، از برجسته‌ترین داعیان و متفکرین اسماعیلی به شمار می‌آید و در نتیجه مساعی او بود که دعوت اسماعیلی به اصفهان، آذربایجان، طبرستان و گرگان نیز گسترش یافت. در خراسان و ماوراء النهر، دعوت رسماً در اواخر قرن سوم هجری توسط شخصی به نام ابوعبدالله خادم آغاز شد و داعیان اسماعیلی در آن منطقه موفق شدند که در اندک مدتی افراد مهمی از طبقه حاکمه را به کیش خود در آوردند. یکی از این داعیان حسین بن علی مروودی بود که خود اشراف‌زاده بود و در تواریخ سامانیان از وی به عنوان یک صاحب منصب با لیاقت یاد شده است. پس از حسین مروودی، که مرکز دعوت را از نیشابور به مروود انتقال داد، محمد بن احمد نسفی (متوفی ۳۳۲ ه‍.ق / ۹۴۳ م) به ریاست دعوت خراسان رسید؛ او که در حقیقت اولین فیلسوف اسماعیلی بود موفق شد که تفکر اسماعیلی را با نوعی از فلسفه نوافلاطونی درهم آمیزد و به نظریات خاصی در زمینه جهان‌شناسی دست یابد. نسفی از مرکز فعالیت خود در بخارا، مذهب اسماعیلی را در بسیاری از بلاد آسیای مرکزی ترویج نمود و با نفوذ در دربار سامانیان توانست امیر سامانی نصر بن احمد و بعضی از

۱. نظام الملک، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، تصحیح هیوبرت دارک، چاپ ۲، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ صص ۲۸۲-۲۹۵ و ۲۹۷-۳۰۵. نیز رک:

S. M. Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23, 1960, pp.56-90.

اطرافیان او را نیز به جرگه پیروان خود درآورد. پس از نسفی، که سرانجام به تحریک علمای سنی دولت سامانی به قتل رسید، نهضت اسماعیلیه تحت نظر داعیان دیگری مانند ابویعقوب سجستانی همچنان در سرزمین‌های تحت قلمرو سامانیان و غزنویان تداوم یافت.

هم‌زمان با گسترش سریع نفوذ اسماعیلیان نخستین، افتراق مهمی در نهضت اسماعیلیه رخ داد. در سال ۲۸۶ ه‍.ق / ۸۹۹ م، اندکی پس از آنکه عیدالله در سلمیه به رهبری مرکزی فرقه رسیده بود، حمدان قرمط که همچنان ریاست دعوت را در عراق و نواحی مجاور آنجا به عهده داشته، متوجه تغییرات مشکوکی در دستورات کتبی صادره از سلمیه می‌شود. این تغییرات در حقیقت منعکس‌کننده اصلاحات مهمی در عقاید رهبر جدید اسماعیلیه بود، به طوری که عیدالله دیگر در انتظار ظهور محمد بن اسماعیل نبود و اکنون مدّعی امامت برای خود و اسلافش (رهبران مرکزی نهضت) بود.^۱ حمدان و عبدان بی‌درنگ روابط خود را با سلمیه قطع کردند و فعالیت‌های دعوت را در عراق متوقّف نمودند، ولی به زودی و احتمالاً به دستور عیدالله از میان برداشته شدند. ردّ مهدویت و همچنین انکار امامت محمد بن اسماعیل توسط عیدالله باعث انقسام اسماعیلیان به دو شاخه مخالف یکدیگر گردید. گروهی، که بعداً به نام اسماعیلیان فاطمی معروف شدند و از خلفای فاطمی به عنوان امامان خود پیروی می‌کردند، اصلاحات عقیدتی عیدالله را پذیرفتند؛ این گروه به تدریج اصلاحات بیشتری را که به خصوص در دوره خلافت المعزالدین الله فاطمی (۳۴۱-۳۶۵ ه‍.ق / ۹۵۳-۹۷۵ م) انجام گرفت، قبول کردند. شاخه دیگری از اسماعیلیان نخستین که از این به بعد به نام قرامطه

۱. رجوع کنید به توضیحات عیدالله در نامه‌اش به اسماعیلیان یمن، مندرج در

H. F. al-Hamdani, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958.

نیز رک: Madelung, "Das Imamatus", pp.65-86.

(به معنی اخَصّ کلمه) مشهور شدند، اصلاحات عبیدالله را باطل دانستند و کماکان به عقاید اولیه اسماعیلیه درباره مهدویت محمد بن اسماعیل وفادار ماندند. این جناح که امامت عبیدالله و سایر خلفای فاطمی را نیز مردود می دانستند عمدتاً شامل قرمطیان عراق و بحرین بودند ولی از همفکری و مساعدت اسماعیلیان جبال در ایران هم برخوردار بودند.

در نتیجه این افتراق و شورش داعی زکریه بن مہرویه و پسرانش، عبیدالله اجباراً سلمیه را در سال ۲۸۹ هـ ق / ۹۰۲ م ترک گفت و سفر طولانی و سرنوشت ساز خود را از شام به شمال افریقا آغاز کرد.^۱ وی، پس از ماجراهای گوناگون، عاقبت در سال ۲۹۲ هـ ق / ۹۰۵ م به شهر سِجِلْمَاسِه در شرق مراکش وارد شد، ولی به زودی در آنجا توسط امیر منطقه که از عمّال عباسیان بود، بازداشت شد تا اینکه داعی وفادار وی در شمال افریقا، ابو عبد الله الشیعی، او را نجات داد و به خلافت رساند. داعی الشیعی که از سال ۲۸۰ هـ ق / ۸۹۳ م دعوت اسماعیلی را در سرزمین بربرهای گتّامه در مغرب آغاز کرده بود، موفق شده بود با سرعت این بربرها را به کیش اسماعیلی در آورد و از آنها نیروی جنگی قابل توجهی بسازد. بربرهای اسماعیلی به زودی حکومت های محلی و دست نشاندۀ شمال افریقا را یکی پس از دیگری سرنگون کردند و بالاخره با شکست دادن اغالبه تمام افریقیّه (تونس فعلی) را نیز به تصرف در آوردند. در پی این پیروزی ها، عبیدالله در ربیع الآخر ۲۹۷ هـ ق / ژانویه ۹۱۰ م رسماً در مراسم ویژه ای در پایتخت اغالبه در افریقیّه و با لقب المهدی بر مسند خلافت جدید التّأسیس فاطمیان جلوس کرد. اکنون اسماعیلیان موفق شده بودند که پس از یک قرن و نیم فعالیت بالاخره

۱. برای شرح مبسوط این سفر رجوع کنید به النعمان، افتتاح الدعوة، صص ۵۴ - ۲۵۸ و

W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London, 1942, pp.164-231.

رهبر و امام خود را در قسمت دور افتاده‌ای از جهان اسلام، در قلب سرزمین بربرهایی که عمدتاً پیرو مذاهب خوارج و اهل تسنن بودند، به حکومت برسانند. با شروع خلافت عییدالله المهدی (۲۹۷ - ۳۲۲ ه‍.ق / ۹۱۰ - ۹۳۴ م) دوره ستر و امامان مستور نیز در تاریخ اسماعیلیه به پایان رسید و سپس در «دوره کشف»، امام اسماعیلی به طور علنی و به عنوان خلیفه فاطمی در رأس پیروان خود قرار گرفت.

تأسیس خلافت فاطمیان سرآغاز عصری طلایی در تاریخ و تفکر اسماعیلیه است که تا وفات هشتمین خلیفه فاطمی المستنصر بالله (۴۲۷ - ۴۸۷ ه‍.ق / ۱۰۳۶ - ۱۰۹۴ م) به طول انجامید. در این دوره اندکی کمتر از دو قرن، اسماعیلیه مذهب رسمی یک امپراطوری مقتدر بود که ابتدا از افریقیه و پس از سال ۳۶۲ ه‍.ق / ۹۷۳ م از مصر بر سرزمین‌های گسترده‌ای حکمرانی داشت و رقیب سرسختی برای خلافت عباسیان و سلسله‌های متعدد دیگری به شمار می‌آمد. خلافت فاطمیان به سرعت از مغرب به طرف شرق جهان اسلام توسعه پیدا کرد به طوری که پس از چند دهه تمام شمال افریقا، سیسیل، مصر، سواحل بحر احمر در افریقا، یمن، حجاز، فلسطین و شام را در بر گرفت. در این سرزمین‌ها و همچنین در بلاد اسلامی دیگر که خارج از امپراطوری فاطمی واقع بود، خلیفه فاطمی به عنوان امام اسماعیلیه مورد اطاعت گروه کثیری از مسلمین بود. در این عصر طلایی، تفکر و ادبیات اسماعیلی نیز به اوج شکوفایی خود رسید. داعیان و مؤلفینی دانشمند مانند محمد بن احمد نسفی، ابوحاتم رازی، ابوحنیفه نعمان بن محمد (قاضی نعمان)، ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمائی، المؤید فی الدین شیرازی، و بالاخره حکیم و شاعر معروف ناصر خسرو، که با مکاتب مختلف فلسفی زمان خود و ادیان گذشته آشنایی کامل داشتند، به بسط و تکمیل تفکر اسماعیلی پرداختند و رسائل مهمی در زمینه‌های کلام و فلسفه و فقه اسماعیلی تدوین

نمودند. فاطمیان به طور کلی به ترویج علم و هنر و صنعت و تجارت علاقه داشتند و پایتخت نوین یاد خود قاهره را به مرکز زنده‌ای برای این فعالیت‌ها و رقیبی مهم برای بغداد عباسی تبدیل کردند.

مرزهای شرقی خلافت فاطمیان هیچ وقت از شام فراتر نرفت و در نتیجه خلفای فاطمی علی‌رغم کوشش‌های متعدد موفق به برجیدن خلافت عباسیان و یا حکومت‌های آل‌بویه و سلجوقیان نگردیدند. ولی پس از تأسیس خلافت فاطمیان، دعوت اسماعیلی در بلاد مختلف همچنان ادامه یافت، زیرا فاطمیان همواره امید داشتند بتوانند حاکمیت خود را در تمام جهان اسلام مستقر نمایند؛ به همین جهت بود که آنها دعوت خود را «الدّعوة الهادیة» نام نهاده بودند. اسماعیلیان فاطمی سازمان و سلسله مراتب پیچیده‌ای برای این دعوت به وجود آورده بودند که حدود دین نام داشت، ولی اطلاعات زیادی از جزئیات آن در دست نیست. در هر صورت ریاست عالی این تشکیلات با شخص امام و پس از او با داعی الدّعاة بود، که باب نیز نامیده می‌شد، و اغلب مقام قاضی القضاة را نیز در اختیار داشت. داعیان و اسماعیلیان غادی در مدارس مختلف، به خصوص در دارالحکمة قاهره که در سال ۳۹۵ ه‍.ق / ۱۰۰۵ م توسط الحاکم فاطمی بنا شده بود، تعلیم می‌یافتند. داوطلبان داعی‌گری فقط پس از سالیان دراز و طی مراحل اولیة تعلیم اجازه داشتند در مجالس درس داعی الدّعاة و داعیان طراز اول در زمینه‌های کلام و فلسفه اسماعیلی شرکت نمایند. داعیان پس از تکمیل مدارج تحصیلی، به نقاط مختلف جهان اسلام، که به دوازده منطقه یا به اصطلاح اسماعیلی «جزیره» منقسم شده بود، گسیل می‌گردیدند و در هر منطقه تحت نظر یک داعی اصلی یا حجت به تبلیغ عقاید اسماعیلیّه می‌پرداختند. فاطمیان موفق شدند که، از طریق دعوت اسماعیلی و شبکه آن، نفوذ سیاسی - مذهبی خود را تا آسیای مرکزی و هندوستان گسترش دهند و بدین سبب آنها همواره

رقبای سرسختی برای عباسیان یا سلسله‌های دیگری که قدرت واقعی را در سرزمین‌های شرقی دنیای اسلام در دست داشتند محسوب می‌شدند. موفقیت دعوت اسماعیلیان فاطمی به خصوص در دوره طولانی خلافت المستنصر بالله و در عراق و ایران قابل توجه بوده است. در همان دوره، اکثر گروه‌های قرمطی خارج از بحرین نیز که هنوز از بین نرفته بودند، به جرگه اسماعیلیان فاطمی پیوستند. برجسته‌ترین داعی آن زمان المؤید فی الدین هبة الله شیرازی بود که ابتدا در فارس فعالیت داشت و مقام والایی در دربار آل بویه کسب کرده بود. وی بالاخره مجبور به ترک شیراز شد و در سال ۴۹۳ ه‍.ق / ۱۰۴۷ م به قاهره رفت و سپس در سال ۴۵۳ ه‍.ق / ۱۰۶۱ م به مقام داعی الدعاة رسید؛ وی این سمت را تا هنگام وفاتش در ۴۷۰ ه‍.ق / ۱۰۷۸ م حفظ کرد. المؤید از قاهره فعالیت داعیان فاطمی، از جمله ناصر خسرو، را در بلاد مختلف تحت نظر داشت. در همان زمان، هنگامی که سلجوقیان سنی پایه‌های حکومت خود را استوار می‌نمودند و نفوذشان را از ایران تا شام و دیگر مناطق همجوار امپراطوری فاطمی گسترش می‌دادند، دعوت فاطمی در عراق از موفقیت خاصی برخوردار گردید. ابوالحارث ارسلان بساسیری، که ابتدا غلامی ترک بود و سپس امیری مقتدر در عراق شد، از هرج و مرج آخرین سال‌های حکومت آل بویه در عراق استفاده کرد و بصره و چند شهر دیگر را تحت سلطه خود در آورد. بساسیری که به تشیع گرایش داشت، سپس دست همکاری به سوی المستنصر فاطمی دراز کرد و از او کمک خواست تا بغداد را که توسط سلجوقیان فتح شده بود، به نام خلیفه فاطمی تسخیر کند. المستنصر به این درخواست جواب مثبت داد و داعی المؤید را با تجهیزات لازم به شام و عراق فرستاد. اکنون روشن شده است که نقش المؤید در ایجاد بلوهای متعدد در عراق، جلب حمایت امرای شیعی مذهب آن دیار و همچنین برنامه‌ریزی و رهبری عملیات نظامی بساسیری

نقشی اساسی بوده است.^۱ بر اثر عملیات هماهنگ المؤید و بساسیری، در سال ۴۴۸ هـ ق / ۱۰۵۶ م خطبه‌های نماز در شهرهای موصل، واسط، و کوفه به نام المستنصر فاطمی خوانده شد و در همان سال بساسیری سلجوقیان را در عراق شکست داد و بالاخره در ذوالقعدة ۴۵۰ هـ ق / دسامبر ۱۰۵۸ م وارد بغداد شد و خلیفه عباسی القائم (۴۲۲-۴۶۷ هـ ق / ۱۰۳۱-۱۰۷۵ م) را به اسارت در آورد و خطبه را در پایتخت عباسی به نام فاطمیان قرائت نمود. هرچند بساسیری در حدود یک سال بعد از طغرل سلجوقی شکست خورد و به قتل رسید، پیروزی کوتاه وی و استقرار حاکمیت فاطمیان در بغداد و شهرهای دیگر عراق زنگ خطری بسیار جدی برای عباسیان و سلجوقیان سنی مذهب بود. در این حال، نفوذ اسماعیلیان فاطمی در ایران نیز به سرعت گسترش می‌یافت و اسماعیلیان آن سرزمین که امامت المستنصر را پذیرفته بودند، به زودی توانستند تحت رهبری داعی عبدالملک بن عطّاش و سپس حسن صباح (متوفی ۵۱۸ هـ ق / ۱۱۲۴ م) متحد شوند و دولت نیرومندی در قلب قلمرو سلجوقیان بنیان گذارند. حسن صباح که خود در سال ۴۶۹ هـ ق / ۱۰۷۶ م به مصر رفته بود، در سال ۴۸۳ هـ ق / ۱۰۹۰ م قلعه الموت را به تصرف در آورد و از آنجا مبارزه علنی خود را با سلجوقیان آغاز کرد. او اهمیت خاصی برای پیروی از تعلیم امام اسماعیلی قائل بود و نظریات خود را در این زمینه در رساله‌ای که مفقود شده است، تشریح نموده بوده است. این وقایع و شروع حیات جدید اسماعیلیه در ایران مقارن بود با دوران سلطنت آلپ ارسلان و ملکشاه سلجوقی که از خدمات وزیر با کفایت و دانشمندی چون نظام الملک برخوردار بودند.

۱. این مطالب در سرگذشت المؤید به قلم خودش به طور مشروح آمده است، رک: المؤید فی الدّین الشیرازی، سیره المؤید فی الدّین داعی الدّعاة، ترجمه حیاته بقلمه، تصحیح محمد کامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹ م.

در هر صورت اهمیت اسماعیلیان فاطمی بیشتر به سبب نقش آنها در پیشبرد تفکر و فرهنگ اسلامی بوده و بدین سبب است که مستشرق فقید ماسینیون (۱۸۸۳ - ۱۹۶۲) قرن چهارم هجری را «قرن اسماعیلی» دنیای اسلام نامیده است.^۱ اسماعیلیان فاطمی اعتقادات خود را در همان قالب فکری که توسط اسماعیلیان نخستین طرح شده بود، بیان می کردند. آنها همچنان به وجوه تمایز میان ظاهر و باطن احکام شرعی و مکتوبات مقدس معتقد بودند، ولی برخلاف اسلاف خود تعادل بیشتری بین این دو جنبه برقرار کردند و صرفاً تأکید بر باطن نداشتند. فقط از طریق تعلیم امام و روش تأویل بود که اسماعیلیان می توانستند به حقایق مکتوم در باطن دین برسند، حقایقی که به عقیده آنها همیشه دور از دسترس عوام و غیر اسماعیلیان بوده است. این حقایق باطنی که تشکیل دهنده یک نظام عرفانی در قالب تفکر شیعی بود، عمدتاً نظریه های خاص اسماعیلیه را در مورد تاریخ ادواری بشریت، آفرینش و جهان شناسی دربرمی گرفت. این نظریات، که در آثار متعدد داعیان دانشمند تدوین یافته است، از جهت تکامل فلسفه اسلامی و به خصوص عرفان و تفکر شیعی اهمیت بسیار دارد. اسماعیلیان فاطمی بینش ادواری اسماعیلیان نخستین را درباره تاریخ مقدس بشریت حفظ نمودند؛ ولی آنها با توجه به اعتقاد خود به تداوم امامت بعد از محمد بن اسماعیل، تغییراتی در این بینش وارد نمودند، به خصوص در مورد دور ششم تاریخ (یعنی دور اسلام) که طول زمان آن مدام تمدید می گردید. بعد از خلافت المعز، اسماعیلیان فاطمی نیز، مانند قرمطیان، همچنان در انتظار ظهور مهدی از اخلاف فاطمیان بودند که قرار بود دور هفتم یعنی آخرین دور تاریخ را آغاز و نقش قائم قیامت را ایفا نماید. از طرف دیگر، اسماعیلیان فاطمی جهان شناسی

1. L. Massignon, "Mutanabbi, devant le Siècle ismaélien de l'Islam", in *AlMutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire*, Beyrouth, 1936, p.1.

جدیدی را جایگزین جهان‌شناسی اولیه اسماعیلیان کردند. این جهان‌شناسی که حاصل تلقی از فلسفه نوافلاطونی و اعتقادات اسلامی - اسماعیلی بود، ابتدا توسط داعی نسفی تدوین گردیده و در دسترس اسماعیلیان ایران قرار گرفته بود. این جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی بعداً توسط ابوحاتم رازی و به خصوص ابویعقوب السجستانی تکامل یافت و در خلافت المعز فاطمی، در اواسط قرن چهارم هجری، رسماً مورد قبول اسماعیلیان فاطمی قرار گرفت. با توجه به اینکه کتاب محصول، اثر اصلی نسفی در این زمینه مفقود گردیده و از ابوحاتم نیز فقط کتاب اصلاح در این مورد باقی مانده است، جهان‌شناسی نوافلاطونی اسماعیلیان را می‌توان عمدتاً از طریق آثار داعی السجستانی مورد مطالعه قرار داد.^۱ لازم به تذکر است که جهان‌شناسی مشابهی از نوع نوافلاطونی در رسائل معروف اخوان الصفاء نیز یافت می‌شود. این رسائل در نیمه دوم قرن چهارم هجری و ظاهراً توسط چندتن دانشمند اسماعیلی - قرمطی که از خلفای فاطمی پیروی نمی‌کردند، در بصره تدوین یافته بوده است. اختلافاتی نیز میان نظریات نسفی، ابوحاتم و السجستانی وجود داشته که بعداً مورد تحلیل و قضاوت داعی کرمانی قرار گرفت.^۲ کرمانی خود جهان‌شناسی نوافلاطونی دیگری را ارائه می‌دهد که حاکی از آشنایی دقیق وی با حکمت یونانی و تفکر فلاسفه اسلامی، به خصوص فارابی و ابن سیناست. نظریات کرمانی در این مورد و مسائل فلسفی مرتبط با آن در کتاب راحة العقل وی که در سال ۴۱۱ هجری به پایان رسیده و یکی از

۱. در میان آثار متعدد ابویعقوب السجستانی، رجوع کنید به کشف المحجوب، تصحیح هانری کرین، تهران - پاریس، ۱۹۴۹ م؛ کتاب الینایع، در ایران و یمن، یعنی سه رساله اسماعیلی، تصحیح هانری کرین، تهران - پاریس، ۱۹۶۱ م؛ کتاب اثبات النبوءات و کتاب الافتخار، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰ م.

۲. حمید الدین الکرمانی، کتاب الرياض، تصحیح عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰ م، نیز رک:

مهم‌ترین و جامع‌ترین آثار باطنی اسماعیلیه است، آمده است.^۱
 با درگذشت المستنصر بالله فاطمی در سال ۴۸۷ ه‍.ق / ۱۰۹۴ م،
 افتراق مهم دیگری در نهضت اسماعیلیه به وقوع پیوست که برای آینده
 نهضت بسیار سرنوشت‌ساز بود. اسماعیلیان فاطمی بر سر جانشینی
 المستنصر اختلاف پیدا کردند و به دو شاخه مستعلویه و نزاریه تقسیم
 شدند و این تفرقه سبب تضعیف نهضت اسماعیلی شد. اسماعیلیان
 مصر، یمن، هند و پاره‌ای نقاط دیگر امامت مستعلی، یکی از فرزندان
 المستنصر، را که با حمایت وزیر فاطمی و منسوبش افضل به قدرت
 رسیده بود، پذیرفتند. ولی اسماعیلیان ایران تحت ریاست حسن صباح از
 امامت نزار، فرزند ارشد المستنصر که نص پدر را داشت ولی از خلافت
 محروم شده بود، طرفداری کردند و روابط خود را با اسماعیلیان
 مستعلوی قطع نمودند. اسماعیلیان نزاری در اصل دعوت جدیدی را
 پایه‌گذاری نمودند و در عقاید خود تغییراتی وارد کردند، حال آنکه
 مستعلویان ادامه دهنده تفکر اسماعیلیان فاطمی گردیدند. دولت نزاریان
 که قلاع کوهستانی بیشماری را از شام تا خراسان در اختیار داشت، دشمن
 نیرومندی برای سلجوقیان سنی و مستعلویان شیعی گردید و بساط
 حکمرانی آن عاقبت در مقابل تهاجم لشکریان مغول در سال ۶۵۴ ه‍.ق /
 ۱۲۵۶ م برچیده شد. مستعلویان نیز پس از مدتی حکومت در مصر، مقرر
 دعوت خود را به یمن و شبه جزیره هند منتقل نمودند.

در چنین شرایطی، اسماعیلیان از اولین قرن حیات مستقل خود مورد
 حمله شمشیر و یا قلم دشمنان بیشمار قرار گرفتند. در زمینه تألیفات ضد
 اسماعیلی، فضل‌بن شاذان، عالم مشهور امامی که در نیشابور می‌زیسته و

۱. حمید الدین الکرمانی، راحة العقل، تصحیح محمد کامل حسین و محمد مصطفی حلمی،
 قاهره، ۱۹۵۳ م؛ این کتاب توسط محقق فقیه اسماعیلی مصطفی غالب نیز تصحیح شده
 است، بیروت، ۱۹۶۷ م.

در سال ۲۶۰ هجری درگذشته است، ظاهراً اولین مؤلفی است که کتابی تحت عنوان الردّ علی القرامطة نوشته است. ولی در میان این نوع آثار جدلی، قدیمی‌ترین و معروف‌ترین آن به قلم ابوعبدالله محمد بن علی بن رزام بوده که در نیمهٔ اوّل قرن چهارم هجری در کوفه می‌زیست و در رساله‌ای بحث‌انگیز اولین بار نسب علوی خلفای فاطمی را مردود شناخت و آنها را به بی‌دینی و شیادی متهم ساخت. این رساله که مملو از مطالب مختلف بر ضدّ اسماعیلیه بوده و اصل آن مفقود شده است، بعداً مورد استفادهٔ یکی دیگر از دشمنان اسماعیلیه به نام ابوالحسین محمد بن علی، مشهور به شریف اخومحسن، قرار گرفت. اخومحسن که در شام می‌زیست و در آنجا در سال ۳۷۵ هق / ۹۸۵ م وفات یافت، شخصاً ادّعی علوی بودن داشته و خود را از اخلاف محمد بن اسماعیل بن جعفر می‌دانسته است. وی کتاب مبسوطی در ردّ اسماعیلیه نوشته که آن نیز به جا نمانده است، ولی قسمت‌هایی از روایات مغرضانهٔ ابن‌رزام - اخومحسن در تواریخ معروف نویری (متوفی ۷۳۲ هق / ۱۳۳۲ م)، ابن‌دواداری (نیمهٔ اوّل قرن هشتم هق / چهاردهم م) و مقریزی (متوفی ۸۴۵ هق / ۱۴۴۲ م) نقل شده است.^۱ رساله‌های خصمانهٔ ابن‌رزام و اخومحسن به عنوان مهم‌ترین منابع دربارهٔ اسماعیلیه همچنان مورد استفادهٔ مورّخین و متفکّرین

۱. قسمت مورد بحث در نهایت‌الارب، تألیف احمد بن عبدالوهاب النویری هنوز به چاپ نرسیده ولی ترجمهٔ فرانسوی آن را می‌توان در اثر مهم زیر یافت:

A. I. Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838, vol.1, introduction, pp.74-171, 184-238, 438 ff.

برای دو مأخذ دیگر رک: ابوبکر عبدالله الدواداری، کز الدّر و جامع الغرر، الجزء السادس، الدرة المضیة فی اخبار الدولة الفاطمية، تصحیح صلاح الدّین المنجد، قاهره، ۱۹۶۱ م، صص ۶ و بعد، ۲۱-۲۷؛ تقی الدّین احمد بن علی المقریزی، اعطاء الحنفاء باخبار الاثمة الفاطمیین الخلفاء، تصحیح جمال الدّین الشیال، قاهره، ۱۹۶۷ م، ج ۱، صص ۲۲-۲۹ و ۲۰۱-۱۵۱، و نیز المقریزی، کتاب المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، بولاق، ۱۲۷۰ ق، ج ۱، صص ۳۹۱-۳۹۷.

غیراسماعیلی قرار داشته است.^۱ از بین رفتن کتابخانه‌های فاطمی در مصر و کتابخانه معروف نزاریان در الموت نیز به ترویج قضاوت‌های نادرست بعدی درباره اسماعیلیان کمک کرده است. فقط با کشف مجدد کتب اسماعیلی و انتشار بعضی از آنها در چند دهه اخیر بوده است که اکنون تصویر دیگر و واقع‌بینانه‌تری از اسماعیلیه به دست آمده است.

خلفای عباسی نیز از ابتدا، مستقیماً یا توسط متحدین خود، از طرق مختلف با اسماعیلیان به دشمنی برخاستند. آنها به خصوص از موفقیت دعوت اسماعیلی در مناطق تحت حکومت خود بیمناک بودند. القادر (۳۸۱-۴۲۲ ه‍.ق / ۹۹۱-۱۰۳۱ م) اولین خلیفه عباسی بود که رسماً از طریق غیرنظامی نیز با اسماعیلیان به مبارزه برخاست. وی تنی چند از علمای سنی و شیعی را در سال ۴۰۲ ه‍.ق / ۱۰۱۱ م در بغداد گرد آورد و آنها را برآن داشت تا بیانیه‌ای در رد نسب علوی خلیفه فاطمی وقت، الحاکم بامرالله (۳۸۶-۴۱۱ ه‍.ق / ۹۹۶-۱۰۲۱ م)، و اسلاف وی تهیه و صادر نمایند. این سند که منعکس‌کننده قسمت‌هایی از روایات ضد اسماعیلی ابن‌رزام - اخو محسن نیز بود، در مساجد سرتاسر سرزمین‌های عباسی قرائت گردید.^۲ مضافاً، القادر عباسی اولین بار از علمایی مانند علی بن سعید اسطخری معتزلی (متوفی ۴۰۴ ه‍.ق / ۱۰۱۳ م)، خواست تا

۱. این منابع مورد استفاده عبدالقاهر بن طاهر البغدادی نیز بوده است، رجوع کنید به فصل باطنیه وی در الفرق بین الفرق، تصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴ م، صص ۲۸۱-۳۱۲.

۲. برای متن این بیانیه و تهیه‌کنندگان آن، رجوع کنید به ابن‌الجوزی، المستظم، تصحیح ف. کرنکو، حیدرآباد، ۱۳۵۷-۱۳۵۹ ق، ج ۷، ص ۲۵۵؛ عطا ملک جوینی، کتاب تاریخ جهانگشای، تصحیح محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۳۷ م، ج ۳، صص ۱۷۴-۱۷۷؛ المقریزی، اتعاظ، ج ۱، صص ۴۳-۴۴، و ابوالمحاسن یوسف بن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۴۸-۱۳۴۹ ق، ج ۴، صص ۲۲۹-۲۳۱؛ نیز رک:

P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs*, London, 1934, pp.16-29.

رساله‌هایی در ابطال عقاید اسماعیلیان تألیف نمایند. علی‌رغم این اقدامات و حملات نظامی بر ضدّ فاطمیان، که از جانب عبّاسیان و آل‌بویه و امرای دست‌نشانده آنها و همچنین از جانب قرمطیان بحرین صورت می‌گرفت، دعوت اسماعیلیان فاطمی همچنان در سرزمین‌های شرقی عالم اسلام فعال بود و گسترش می‌یافت.

موفقیت دعوت اسماعیلیان در خلافت المستنصر بالله فاطمی موج جدیدی از مخالفت اهل تسنّن، به رهبری عبّاسیان و سلجوقیان، بر ضدّ اسماعیلیّه برانگیخت. در سال ۴۴۴ ه‍.ق / ۱۰۵۲ م، القائم عبّاسی گروهی از علما را وادار کرد تا مجدداً سندی در ردّ اصل و نسب علوی خلفای فاطمی تنظیم نمایند.^۱ قدری دیرتر، اسماعیلیان ایران خود را مواجه با عکس‌العمل‌های خصمانه سلجوقیان و شخص نظام‌الملک، که قدرت واقعی در دولت سلجوقی بود، یافتند. نظام‌الملک قسمت مهمی از کتاب سیاست‌نامه خود را به ردّ اسماعیلیّه تخصیص داده بود که خود نشان می‌دهد نهضت اسماعیلیان تا چه حدّ در آن زمان در سرزمین‌های سلاجقه گسترش یافته بوده است. نظام‌الملک عاقبت در سال ۴۸۵ ه‍.ق / ۱۰۹۲ م به علّت مخالفت‌هایش با اسماعیلیان ایران که در آن هنگام تحت ریاست حسن صباح حیاتی تازه یافته بودند، با کارد فداییان فرقه به قتل رسید. در این حال، عبّاسیان نیز همچنان تألیف رسائل ضدّ اسماعیلی را تشویق می‌نمودند که در این دوره مهم‌ترین آنها همان کتابی است که ابوحامد محمد غزالی به درخواست المستظهر بالله عبّاسی نوشت: غزالی که از حدود سال ۴۸۷ ه‍.ق / ۱۰۸۵ م توجه نظام‌الملک را به علم خود

۱. رجوع کنید به ابن‌الاثیر، تاریخ‌الکامل، قاهره، ۱۳۰۳ ق، ج ۹، ص ۲۰۵؛ تاج‌الدین محمد بن میسر، اخبار مصر، تصحیح ایمن فؤاد سید، قاهره، ۱۹۸۱ م، ص ۱۳؛ المقریزی، انعاظ‌الحنفاء، تصحیح محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۷۱ م، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ابن‌نفری بردی، النجوم‌الزاهرة، ج ۵، ص ۵۳.

جلب کرده بود، بالاخره در سال ۴۸۴ ه‍.ق / ۱۰۹۱ م از جانب وی به عنوان یکی از مدرسین اصلی نظامیّه بغداد انتخاب گردید. غزالی به زودی شهرت علمی قابل توجهی در بغداد به دست آورد و در همانجا بود که خلیفه جوان عباسی المستظهر بالله (۴۸۷ - ۵۱۲ ه‍.ق / ۱۰۹۴ - ۱۱۱۸ م) از وی خواست تا رساله‌ای در ردّ باطنیّه (اسماعیلیّه) تدوین کند. این رساله که فضائج الباطنیّه و فضائل المستظهریّه خوانده شد و به نام المستظهری نیز معروف است، در طول سال‌های ۴۸۷ - ۴۸۸ ه‍.ق و قبل از آنکه غزالی تدریس در نظامیّه بغداد را در اواخر سال ۴۸۸ ه‍.ق / ۱۰۹۵ م ترک گوید، به پایان رسید. سپس غزالی، به علت انقلاب فکری خود، چند سالی را به طور انزوا در دمشق و بیت المقدس گذراند. منتخباتی از فضائج الباطنیّه، به انضمام حواشی و تفسیرهایی مفصل، اولین بار توسط مستشرق فقید اروپایی گولدتسیهر (۱۸۵۰ - ۱۹۲۱ م) که خود تحت تأثیر مواضع ضدّ اسماعیلی اسلام‌شناسان غربی زمان خود بوده، انتشار یافت.^۱ ولی متن کامل این کتاب فقط دو دهه قبل به همت بدوی، استاد دانشمند مصری، در اختیار محققین قرار گرفت.^۲ لازم به تذکر است که فضائج الباطنیّه تنها اثر ضدّ اسماعیلی غزالی نیست، گرچه مهم‌ترین اثر وی در این زمینه است. غزالی در طول زندگی و به خصوص در واپسین سالیان عمر خود چند رساله کوتاه دیگر نیز در مخالفت با اسماعیلیان نوشت که از آن جمله می‌توان از کتاب‌های حجة الحق و مفصل الخلاف و القسطاس المستقیم و قواصم الباطنیّه نام برد.^۳

1. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte*, Leiden, 1916.

(و چاپ جدید به طریق افست، Leiden, 1956).

۲. ابو حامد محمد الغزالی، فضائج الباطنیّه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۴ م.

۳. رک:

M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazālī*, (Algazel), ed. M.

Allard, Beyrouth, 1959, pp.32-33, 45-46, 56-57, 85-86, 88, 113.

هنگامی که غزالی فضائح الباطنیّه را می نوشت، اسماعیلیان ایران (نزاریان) نهضت مستقل خود را به رهبری حسن صباّح آغاز نموده و نظام الملک را نیز به قتل رسانده بودند. نزاریان توانسته بودند در مدّت کوتاهی پیروان و گروه خاصّ فداییان خود را به میزان قابل توجهی در سرزمین های عبّاسیان و سلاجقه افزایش دهند و موجب نگرانی شدید خلیفه بغداد و سلطان سلجوقی گردند. آنها از قلاع مستحکم کوهستانی خود در حقیقت بحران عظیمی برای دنیای سنّی مذهب ایجاد کرده بودند. دعوت اسماعیلیان نزاری، که شهرستانی (متوفی ۵۴۸ هـ ق / ۱۱۵۳ م) در مقایسه با دعوت فاطمیان آن را «الدعوة الجديده» خوانده است،^۱ جوانب جدیدی از حیث تفکر نیز دربرداشت. از ابتدای امر، نظریّه تعلیم که همواره از اصول عقاید مهم شیعه بوده، مورد تأکید بیشتر نزاریان و به خصوص شخص حسن صباّح قرار گرفته بوده است. حسن نظریّات خود را در این زمینه ظاهراً در کتابی به نام فصول اربعه به زبان فارسی ارائه داده بوده است. اصل این کتاب، که احتمالاً تنها اثر حسن نبوده، مفقود شده است ولی خلاصه ای از آن توسط شهرستانی نقل شده و به جا مانده است.^۲ حسن معتقد بوده که عقل انسان عاجز از ادراک حقیقت است و لذا عقل را برای معرفت حقّ بسنده نمی دانسته است. در

رساله قواصم الباطنیّه توسط احمد آتش به چاپ رسیده است. رجوع کنید به:

İlāhiyāt Fakültesi Dergisi, Ankara University, 1-2, 1954, pp.23-34

۱. محمّد بن عبدالکریم الشهرستانی، الملل و النحل، تصحیح عبدالعزيز محمّد الوکیل، قاهره، ۱۹۶۸ م، ج ۱، ص ۱۹۵.

۲. همان، صص ۱۹۵-۱۹۸، نیز رجوع کنید به:

Marshall G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955, pp.51-61, 325-328.

و ترجمه فارسی کتاب فوق توسط فریدون بدره ای، فرقه اسماعیلیّه، چاپ ۲، تبریز، ۱۳۴۶ ش، صص ۱۲۰-۱۳۷ و ۵۷۶-۵۸۰.

چنین شرایطی، طبق نظر وی، انسان‌ها را نمی‌توان به عقل و تشخیص عقل خود رها کرد، آنها دچار شبهه و گمراهی خواهند شد و مستقلاً قادر به حل مسائل خود و درک حق و حقیقت نخواهند بود. حسن از این استدلالات نتیجه‌گیری می‌کرد که در معرفت حق، حاجت به تعلیم معلّم است و آن هم نه هر نوع معلّمی، با توجه به اینکه به قول وی هیچ‌گونه مبنایی برای انتخاب معلّمی صادق نمی‌توانسته وجود داشته باشد، معلّم مورد نظر حسن همان امام معصوم عاری از خطا بوده که با علم خاص و موروثی خویش و با تأییدات خداوند تبارک و تعالی می‌توانسته است بشریت را به صراط مستقیم هدایت کند. به عبارت دیگر، در نظر حسن صباح، دستیابی به معرفت واقعی و حقایق دین فقط با پیروی از تعلیم امام معصوم امکان‌پذیر است. وی همچنین معتقد بود که نظر به فقدان ضوابط عقلی برای شناخت امام معصوم، امامی که تعلیم و اطاعتش واجب است همان امام اسماعیلی است که خود ادّعای امامت داشته و حاجتی به اثبات امامتش نداشته است. غزالی به خصوص این نظریه تعلیم اسماعیلیه را در المستظهری مورد تنقید قرار داده است.

غزالی که متفکری برجسته بود و در نظامیه بغداد فقه و کلام تدریس می‌کرد به وضوح از جذابیّت اصول عقاید اسماعیلیان برای عوام و خواص مطلع بود.^۱ وی خودش نیز مدّت‌ها تحت تأثیر تفکر اسماعیلی بوده و شاید بیشتر بدین سبب است که کتب متعدّدی را به تحلیل و ردّ نظریّات اسماعیلیان تخصیص داده است. غزالی شخصاً به این مطلب در کتاب المنقذ من الضلال که شرح احوال روحانی و سیر و سلوک روحی و عقلی اوست، اعتراف کرده است.^۲ همان‌طور که در آنجا آمده است، وی،

۱. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۳۳ و بعد.

۲. ابرخامد محمد الغزالی، المنقذ من الضلال، قاهره، ۱۳۰۴ ق، و چاپ دیگر آن با ترجمه

فرانسوی F. Jabre، بیروت، ۱۹۵۹ م.

هنگامی که بر اثر یک بحران فکری به جستجوی حقیقت در مکاتب و فرق مختلف می‌پردازد، مدّتی نیز تحت تأثیر تعالیم اسماعیلیان قرار می‌گیرد. در آن دوران، غزالی مطمئن بود که می‌تواند اقسام جویندگان حقیقت را فقط در یکی از چهار گروه بیابد که عبارت بودند از متکلمان که خود را اهل رأی و نظر می‌دانستند، فلاسفه که خود را اهل منطق و برهان می‌شمردند، باطنیه که خود را اهل تعلیم و ملزم به اقتباس از امام معصوم می‌پنداشتند و بالاخره صوفیه که اهل مکاشفه و مشاهده بودند. غزالی مدّتی افکار هریک از این گروه‌ها را مورد مطالعه قرار داد و پس از ردّ علوم کلام و فلسفه و تعالیم باطنیان، عاقبت به طریقه صوفیه روی آورد و برای نیل به حقیقت تصوّف اختیار کرد.

غزالی آثار قدما را در ردّ اسماعیلیّه کافی نمی‌دانست و معتقد بود که آنها غالباً بدون مطالعات لازم و آشنایی مطلوب با اصول عقاید این فرقه دست به نوشتن کتب انتقادی خود زده‌اند. در عوض، غزالی که نمی‌خواست مکتوباتش در ردّ اسماعیلیّه مورد طعن فرقه قرار گیرد، مدّعی است که در نوشتن المستظهری تعدادی از کتب اسماعیلیّه را مورد تحلیل دقیق قرار داده است. علی‌رغم این ادّعا، در تمام المستظهری، غزالی هیچ‌گونه اشارتی به مؤلفین و متون اصیل اسماعیلی ندارد و مطالبی نیز که در آنجا از قول اسماعیلیان نقل می‌کند بیشتر منعکس‌کننده تخیلات مغرضانه و اتّهامات دشمنان قبلی فرقه است. به طور مثال، می‌توان به تأثیر فصل باطنیه مندرج در کتاب الفرق بین الفرق بغدادی (متوفی ۴۲۹ هـ / ۱۰۳۷ م) که خود از دشمنان سرسخت اسماعیلیّه بود و روایت مغرضانه ابن رزام - اخو محسن را بر ضدّ آنها پذیرفته بوده است، اشاره کرد.^۱ مضافاً، غزالی تاریخ فرقه را نیز کلاً نادیده گرفته و به همین علّت دچار اشتباهات عجیبی می‌گردد که در شأن عالمی نظیر او نبوده است. از

۱. به خصوص نگاه کنید به غزالی؛ فضائح، صص ۲۱-۳۲.

جمله، وی اسماعیلیّه را با خرمیّه و بابکیّه و محمّره و نهضت‌های دیگر که به عقیده او از ملحدین بوده‌اند، یکی می‌داند.^۱ غزالی در فضائح الباطنیّه که شامل ده فصل است، ابتدا به توصیف اسماء مختلف فرقه و حیل‌های آنها در گسترش مذهب خود میان گروه‌های گوناگون و سپس در فصول چهارم و پنجم به تشریح پاره‌ای از اصول عقاید و تأویلات اسماعیلیّه و ردّ آنها می‌پردازد.^۲ او که به طور سطحی و مغلوّط عقاید اسماعیلیان نخستین را با نظریّات اسماعیلیان فاطمی و نزاریان درهم می‌آمیزد و در نتیجه دچار اشتباهات گوناگونی می‌شود، نتیجه‌گیری می‌کند که اسماعیلیان خود را ملزم به مراعات شرع مقدّس اسلام نمی‌دانسته‌اند.^۳ در فصول ششم و هفتم، غزالی نظریّه ضرورت تعلیم امام معصوم را به عنوان مهم‌ترین نظریّه اسماعیلیان مورد حمله سخت قرار می‌دهد.^۴

غزالی که با هرگونه تقلید مخالف بود و به‌خصوص اطاعت کورکورانه از دیگران را جایز نمی‌دانست، اسماعیلیان را در زمره کم‌خردان به شمار می‌آورد و معتقد است که نظریّه تعلیم آنها فقط بهانه‌ای بوده است برای گریز از به‌جا آوردن احکام قرآن مجید و شرع اسلام. وی حتّی اسماعیلیان را متّهم می‌کند به بازگشت به تعلیم مجوس.^۵ غزالی معتقد بود که اسماعیلیان با رد کردن معانی ظاهری قرآن کریم و تکالیف شرعی و تعلیم پیامبر اسلام، در واقع منکر نبوّت و رسالت حضرت محمّد (ص) شده و

۱. همان، صص ۱۴-۱۵ و ۱۷. ۲. همان، صص ۷۲-۷۳.

۳. همان، ۴۶ و بعد.

۴. همان، صص ۷۳-۱۴۵؛ نیز رک: عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، درباره زندگی و

اندیشه ابوحامد غزالی، چاپ ۲، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۷۵ و بعد و ۱۵۰-۱۵۲؛

Hodgson, *Order of Assassins*, pp.126-131; M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1974, vol.2, pp.58 ff., 180-188.

(فرقه اسماعیلیّه، ترجمه بدره‌ای، صص ۲۵۱-۲۵۹).

۵. غزالی، فضائح، ص ۱۸.

خود را از دنیای اسلام طرد نموده‌اند.^۱ در نتیجه، او اسماعیلیان را ملحد و بی‌دین می‌شناسد و آنها را مستوجب هر نوع عقوبت و آزاری (از جمله مستحق مرگ) از جانب امت اسلامی و خلفای عباسی می‌داند که همان نتیجه‌گیری اصلی مورد نظر المستظهر بوده است.^۲

به طور دقیق‌تر، حمله غزالی به نظریه تعلیم امام معصوم مبتنی بر نشان دادن ضرورت عقل در معرفت حق بوده است. البته این جواب قانع‌کننده‌ای نبود، زیرا این مطلب مورد قبول خود اسماعیلیان نیز بوده است. حسن صباح منکر نقش و اهمیت عقل نبود، زیرا به نظر وی نیز بدون عقل تعلیم معلّم نمی‌تواند برای انسان قابل فهم باشد. آنچه حسن بر آن تأکید می‌کرده عدم بسندگی عقل بوده است؛ حال آنکه غزالی بحث خود را به ضرورت عقل معطوف می‌کند و بسندگی آن را به اثبات نمی‌رساند. لذا پاسخ غزالی، که بر برهان خلف استوار بوده، نمی‌توانسته است نظریه اسماعیلیّه را به طور قاطعانه نفی نماید. در هر صورت غزالی، که نظریات خود را بر اساس تحلیل جدیدی از عقل ارائه داده، شخصاً معتقد بوده که عقل حاجت دسترسی به مرجعی غیر از خود عقل را نشان می‌دهد. ولی برای غزالی، معلّم واقعی همان پیامبر اسلام است که از وحی خبر داده است، و از راه تعالیم وی و قرآن است که هر مؤمنی می‌تواند احتیاجات معنوی خود را مرتفع سازد. به نظر غزالی، که ترجیح می‌داده ایمان خویش را بر مبانی تجارب عمومی استوار سازد، نابسندگی‌های عقل فقط هنگامی مشهود می‌گردد که انسان آن را وسیله کشف مسائلی که حیطه خاص الهام است، قرار می‌دهد؛ ولی در مورد مسائل کلی، نقش عقل برای تشخیص بین حق و باطل بسیار اساسی است. به عبارت دیگر، غزالی معتقد بود که هر آینه مرجعیت پیامبر اسلام و قرآن مورد قبول باشد، عقل می‌تواند در بسیاری از مسائل صحت را از

۱. همان، صص ۱۷ و ۳۲ و صفحات دیگر. ۲. همان، صص ۱۴۶-۱۶۸.

سقم تشخیص دهد.

وی در کتاب قسطاس المستقیم نیز «میزانی» ارائه می‌دهد که پاسخ دیگری بوده به فصول اربعه حسن صباح. در آنجا غزالی مدّعی است که این میزان امکان متوافق ساختن معلّمین متعدّد اهل سنّت را فراهم می‌سازد، زیرا هدف اصلی آن برطرف کردن اختلافات اصولی میان پیروان رسول‌الله است. به طور کلی میزان غزالی نشان می‌دهد که احکام و تکالیف شرعی را باید عمدتاً به طور لفظی و بر اساس معانی ظاهری آنها تفسیر نمود و اجرا کرد. و فقط معدودی از فرائض دینی را می‌توان به سبک اسماعیلیّه تأویل نمود. بر اساس این نوع استدلالات، غزالی تأکید می‌نماید که تعلیمات و تأویلات امام معصوم را نمی‌توان جایگزین تجربه عمومی جامعه یا امت اسلامی کرد؛ و به نظر وی امت اسلامی خود نقش مهمّی در مورد ارشاد تک‌تک اعضایش دارد، خاصّه افرادی که دچار شبهه و گمراهی می‌گردند. غزالی که هدف اصلیش در این مباحث نشان دادن کم‌مایگی اصول عقاید و ضعف مبانی دعوت اسماعیلیان بوده، همچنین تأکید می‌کند که حتّی با تقبّل ضرورت امام معصوم، اسماعیلیان نمی‌توانند برای مسائل عقلی خود همواره جواب داشته باشند، زیرا برای آنها دسترسی مداوم به چنین امامی امکان‌پذیر نیست. برای غزالی، امام واقعی، یعنی امامی که نماینده مرجعیّت حضرت محمد (ص) و تعالیم اسلام باشد فردی است که سنن جامعه اسلامی در او تجلّی یافته باشد و صاحب فضائل و صفات دیگری نیز باید باشد که در فصل نهم فضائح الباطنیّة توصیف شده است.^۱ وی بالاخره نتیجه‌گیری می‌کند که امام بحق عصر او، که اطاعتش واجب است، همان شخص خلیفه عبّاسی المستظهر بالله است. در هر صورت، جواب نهایی غزالی به تعالیم اسماعیلیان، همان‌طور که وی در تجربه شخصی خود نشان می‌دهد، تصوّف بوده

است؛ وی عاقبت به این نتیجه می‌رسد که جستجوی حقیقت فقط با تجارب عرفانی و با پیمودن طریقه صوفیه امکان‌پذیر است.

در خاتمه لازم به تذکر است که اکنون محققین با دسترسی به متون اسماعیلی متوجه شده‌اند که اسماعیلیان نیز پاسخی به فضائح الباطیة غزالی داده‌اند. این پاسخ، در دو مجلد قطور، در حدود یک قرن دیرتر و توسط پنجمین داعی اسماعیلیان مستعلوی در یمن، علی بن محمد الولید (متوفی ۶۱۲ ه‍.ق / ۱۲۱۵ م)، تنظیم گردیده است. در این اثر که موسوم به دماغ الباطل و حتف المناضل و شامل دوازده باب است^۱ غزالی به عنوان یک ملحد و مارق ذکر شده است. الولید ابتدا اهداف غزالی را به باد انتقاد می‌گیرد و سپس نکته به نکته به مطالب المستظهری پاسخ می‌دهد. داعی الولید تأکید می‌نماید که هدف پیروان امامان اسماعیلی دستیابی به حقیقت، یا همان معانی باطنی تعالیم اسلام و وحی الاهی است، نه منسوخ نمودن شریعت اسلام. وی در روایات و اخبار متعددی از امامان اسماعیلی در مورد ضرورت رعایت تکالیف شرعی نقل می‌کند. الولید همچنین متذکر می‌شود که برای اسماعیلیان، ظاهر و باطن دین هر دو حائز اهمیت است و آنها با تأویلات خود قصد نسخ معانی ظاهری احکام اسلام را ندارند. به طور خلاصه، الولید معتقد است که غزالی ماهیت عرفانی و تدریجی تعلیم اسماعیلیه را درک نکرده است. نظریات داعی الولید منعکس کننده مواضع فکری و عقیدتی اسماعیلیان فاطمی (دعوت قدیم) است که همچنان توسط اسماعیلیان مستعلوی - طیبی حفظ گردیده است. اسماعیلیان نزاری که در اصول عقاید خود اصلاحاتی اساسی وارد

۱. علی بن محمد الولید، دماغ الباطل، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۲ م، ۲ مجلد. نیز رک:

H. Corbin, "The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī", in *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, ed. S. H. Nasr, Tehran, 1977, pp.69-98.

کردند و وقوع نوعی قیامت روحانی را در سال ۵۵۹ هـ ق / ۱۱۶۴ م که حاکی از برچیده شدن شریعت اسلام بوده پذیرا شدند، یقیناً به طرز دیگری به غزالی پاسخ می دادند. ولی علی رغم اینکه حملات غزالی عمدتاً متوجه نظریات مهم ترین داعی آنها یعنی حسن صباح بود، آنها هیچ وقت نکوشیدند مانند هم کیشان یمنی خود با تهیه رساله ای در برابر متفکر بزرگ اهل تسنن از اصول عقاید خود دفاع نمایند.

غزّالی: دگراندیشی و دگراندیشان

نگاهی به پاسخنامه غزّالی به اسماعیلیان همدان

محمد حسین ساکت

روش دیرین برخورد با دگراندیشان

در سراسر تاریخ اندیشه و اندیشه‌گری بشری، پیوسته دین، باورهای دینی و اندیشه‌های فلسفی گرم‌ترین و برجسته‌ترین زمینه پدیداری دگراندیشی و دگراندیشان بوده است. نگاهی به تاریخ تکاپوی بینشی و فلسفی در اسلام نشان می‌دهد که به خاطر داشتن ویژگی‌های این دین آزادی‌بخش و هماهنگی و همپایی آن با خرد و خردورزی، گرایش‌ها و گروه‌های گوناگون و رنگارنگ پدید آمده است.

اگر بخواهیم به رمز و راز شکوفایی و بارآوری درخت تنومند و کهن‌سال و بالنده فرهنگ اسلامی و نیز پژمردگی و بی‌برگی آن پی ببریم، بی‌گمان باید نگاهی بیندازیم به چگونگی رفتار پیشوایان، اندیشه‌مندان، دانشمندان و پرچم‌داران دین و دانش با دگراندیشان و فرایند دگراندیشی.

هبر هنگام که دگراندیشی با وزش تندبادهای تعصب و کوردلی و کژاندیشی روبرو بوده است، و چماق تکفیر و ناسزا به نام دین و باورهای دینی به دستور و اشاره سردمداران انحصارگر دین و اخلاق دینی و به دست مثنی نادان و جیره‌خوار و یا دست پرورده حکومتگران بی‌آزم و سودجو و دنیازده بر سر دین پژوهان و دانشوران فرود می‌آمده است، جوانه‌های آزاداندیشی و خردورزی پژمرده و پریپر شده است. این سرگذشت و سرنوشت شوم و شرم‌آگین در همگی روندهای چالش میان یکسان‌اندیشی و دگراندیشی و در بسیاری از جریان‌های دینی جهان دیده می‌شود.

از میان بالندگی‌های چندگانه‌ای که اسلام و فرهنگ اسلامی به دست آورده است، هیچ‌کدام به اندازه آزاداندیشی و هم‌نوایی با خردورزی و خردورزان و خوش‌آمدگویی به دیدگاه‌های رنگارنگ و گشودنِ روزه‌های تفکر و دانایی و بستنِ رخنه‌های نادانی و سبکسری، پایدار و افتخارآفرین نبوده است.

در تاریخ پویش‌های فرهنگی جهان، هیچ رویدادی شرم‌انگیزتر از کتاب‌سوزان یا محاکمه‌های فرمایشی و ناعادلانه، که برای خرسندسازی زمامداران بی‌آزم و آزادی‌ستیز و یا نگاه‌داری سود و مصلحت‌گرویی ویژه و سرآمد انجام می‌گرفته است، سراغ نداریم.^۱ بدین‌گونه، کفرآمیز خواندن، پیوند بی‌دینی و دین‌ستیزی به کسی دادن، و کسی و کسانی را به اهانت به مقدسات متهم ساختن، ساده‌ترین و رایج‌ترین ابزارهایی بوده

۱. برای نمونه بنگرید به محاکمه حلاج در اردوگاه مظالم که نمونه‌ای است از رفتار دانشمندان دینی اهل تسنن با یک صوفی دگراندیش و آزاده. رک: محمد حسین ساکت، نهاد دادرسی در اسلام، پژوهشی در روند و روش دادرسی و سازمان‌های وابسته از آغاز تا سده سیزدهم هجری، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، اسفند ۱۳۶۵ ش، ص ۳۸۰ به بعد؛ نشر دوم، تهران، میزان ۱۳۸۰، صص ۴۰۰ به بعد.

است برای پیکار با دگراندیشی و دگراندیشان. این روش آسان و رایج که انجامش هیچ مایه‌ای نمی‌خواهد، از دیرباز تاکنون تداوم داشته است. در جستار زیرین، بررسی پاسخنامه غزالی به اسماعیلیان همدان بهانه‌ای آفرید برای کندوکاوی کوتاه در چگونگی رفتار غزالی با دگراندیشی و دگراندیشان از یک سو، و واکاوی شخصیت ستیزگرانه او از دیگر سو. برای برداشتن گامی کوتاه در این راه، باید نگاهی انداخت به دیدگاه سیاسی غزالی و ستیزه‌نامه‌هایش. از آنجا که پاسخنامه، با همه کوتاهی و گمنامی، پایگاه کلامی غزالی را نشان می‌دهد و بر پافشاری‌اش بر روش پیکار با اسماعیلیان گواه است، آوردن جدول‌های زمان‌نگاری نگاشته‌های او که از سوی غزالی شناسان پیشنهاد شده است، بایسته می‌نماید. افزون بر این، داشتن چنین جدولی برای خواننده و پژوهنده کارهای غزالی بسی سودمند می‌افتد.

تثلیث زندگی غزالی

سه مرحله برجسته در زندگی محمد غزالی توسی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق / ۱۰۵۸ - ۱۱۱۱ م) دیده می‌شود که هر کدام ویژگی‌هایی داشته است و بر او نشان‌هایی ژرف برج گذاشته است. این سه مرحله را می‌توان به غزالی در میهن، غزالی در بغداد و فرامیهن، و غزالی در روزگار گسستگی و برگشت به میهن بخش کرد.

الف. غزالی در میهن

ابوحامد محمد غزالی توسی، که از روزگار ترجمه در اروپا به Abu Hamet^۱ و Algazel^۲ آوازه گرفت و در پیوند به زادگاهش - توس -

۱. گلدزیهر، العقيدة والشریعة فی الاسلام، ترجمة محمد یوسف موسی و آخرون، قاهره، بی‌تا، ص ۱۷۶.

به توسی^۱ و نیز به فقیه شافعی^۲ - از آن رو که بزرگ‌ترین فقیه شافعی سده پنجم هجری و احیاگر این مذهب بود - شناخته شد، به سال ۴۵۰ ق / ۱۰۵۸ م در روستای تابران توس پا به جهان گذاشت. پدر غزالی دو فرزندش محمد و احمد را به دست یکی از دوستان صوفی‌اش سپرد تا آنان را آموزش دهد. همین آموزش نخستین صوفیانه نشانی ژرف و ماندگار بر محمد غزالی نهاد و چنان که خواهیم دید سرانجام او را پس از سرگشتگی‌ها به دامن خود فروگرفت.^۳

در سال ۴۶۵ ق / ۱۰۷۲ م، غزالی آموختن فقه را آغاز کرد و پای درس علی احمد رادکانی در زادگاهش نشست. دیری نیاید که او برای دانش‌اندوزی به گرگان رفت و به درس یک استاد اسماعیلی به نام اسماعیل بن ابی نصر (م ۴۸۷ ق / ۱۰۹۵ م) پیوست.^۴ تنها کسی که از این استاد اسماعیلی غزالی سخن گفته است سُبکی است که به نادرستی نام او را شیخ ابونصر (م ۴۲۷ ق / ۱۰۳۵ م) نوشته است.^۵

پس از درنگی کوتاه، غزالی از گرگان به توس بازگشت و پس از سه سال در ۴۷۳ ق / ۱۰۸۰ م راهی نیشابور شد.^۶ نیشابور در آن روزها کان

2. Salman D., Algazel et les Latins, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyé Âges*, (1935-1936), p 103ff.

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتاب و الفنون، استانبول، ۱۳۶۰ هـ / ۱۹۴۱ م، مج ۱، ج ۲، صص ۵۰۹-۵۱۳.

۲. همان، ج ۲، صص ۲۳-۲۴.

۳. برخی از نویسندگان میان پیشه پدر غزالی که پشمریسی بود با ریشه واژه تصوف که از صوف (پشم) است و آموزش نخستین غزالی به دست یک صوفی پیوندی استوار و رمزآمین یافته‌اند. بنگرید به عبدالامیر الاعسم، الفیلوسوف الغزالی، اعاده تقویم لمنحنی تطوره الزوحي، بیروت، دارالاندلس، طبعه ثانیة، ۱۹۸۱ م، صص ۳۱-۳۲.

4. Farid Jabre, "La Biographie et l'Oeuvre de Ghazali", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*. (MIDEO), (1954), vol.I, p.152.

۵. تاج الدین سُبکی، طبقات الشافعية الكبرى، قاهره، ۱۳۲۴ هـ، ج ۴، ص ۱۰۲.

۶. غزالی، المنقذ من الضلال، تحقیق جمیل صلیبا و کامل عمار، دمشق ۱۳۵۲ هـ / ۱۹۳۴ م.

دانشوران بود و سرچشمه دانشمندان و نام‌آوران.^۱ ابوالمعالی عبدالملک جوینی (م ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م) در نیشابور، مرکز بزرگ اسلامی آن روز، به تدریس فقه شافعی و کلام اشعری سرگرم بود. چندی نگذشت که خواجه نظام‌الملک (م ۴۸۵ ق / ۱۰۹۲ م) جوینی را که لقب "امام الحرمین" گرفته بود، به نظامیه نیشابور گماشت.^۲

جوینی به غزالی احترام می‌گذاشت و او را دوست می‌داشت. ولی، پس از آنکه غزالی در نیشابور دست به نگارش منحول در اصول فقه زد، ناخواسته چشم و همچشمی استادش را برانگیخت. با این همه، غزالی به عنوان شاگرد برجسته جوینی دستیار او در تدریس بود.^۳ غزالی تا جوینی زنده بود از او جدا نشد و نیشابور را ترک نگفت. پیوند غزالی با جوینی به سان پیوند ارسطو بود با افلاطون.^۴

غزالی در همگی پلکان دانشوری و نگارشی، هیچ‌گاه از تأثیر ژرف جوینی رها نماند. غزالی در بافت نخستین اندیشه اشعری‌گری خویش، وامدار جوینی بود.

در این میان، شاگردی ابوعلی فضل بن علی فارمدی توسی (م ۴۷۷ ق / ۱۰۸۴ م) برای غزالی بسیار گران‌مایه می‌نمود. آشنایی ژرف غزالی با تصوّف و آموزه‌های صوفیانه یادگار همین دوران است.^۵ کشمکش‌ها و

ص ۶۴.

۱. یاقوت حموی، معجم البلدان، لایپزیک ۱۸۶۶ م، (قاهره، ۱۹۰۷ م)، ج ۴، ص ۸۵۷.

۲. هانری لاثوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفر، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش، ج ۱، ص ۳۱.

۳. ابوالحسن ندوی، رجال الفكر والدعوة فی الاسلام، دمشق، الطبعة الثانية، ۱۹۶۵ م، ص ۱۵۹.

۴. مقدمة دکتر احمد فؤاد اهوانی بر سيرة الغزالی و اقوال المتقدمین فيه از عبدالکریم عثمان، ص ۷.

۵. عبدالکریم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين و الغزالی بوجه خاص، قاهره، ۱۳۸۲ هـ / ۱۹۶۳ م، ص ۳۳.

ستیزه‌هایی که غزالی به هنگام حضور در پای درس جوینی و آموزش تصوف نزد فارمدی دید و انجام داد، به شکوفایی اندیشه‌های صوفیانه او انجامید.^۱

غزالی، نظام الملک و سلجوقیان

با مرگ جوینی در ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م، روزنه نوینی بر زندگی غزالی گشوده شد. غزالی به اردوگاه خواجه نظام الملک، که در بیرون نیشابور قرار داشت، پیوست. خیمه‌گاه یا اردوگاه (عسکر) خواجه سرپرده دانشمندان و عالمان دین بود، جایی که تنها کلام اشعری و فقه شافعی کانون نگرش و پژوهش قرار داشت.

خواجه در همین هنگام بود که اندیشه پایه‌گذاری نظامیه را در سر پروراند. قدرت ترکان سلجوقی با اندیشه اشعری - شافعی دانشمند دینی گره خورد و با رهبری سیاسی - فرهنگی خواجه نظام الملک سرنوشت دیگری پدید آورد. دیدار خواجه با غزالی در اردوگاه، فرصت ارزنده‌ای در دستان وزیر نهاد تا از اندیشه و دانش غزالی در راه خواسته‌ها و آرمان‌های سیاسی خویش بهره‌برداری کند. آلپ ارسلان (م ۴۶۵ ق / ۱۰۷۳ م)، جانشین طغرل بیگ، حنفی مذهب بود. خواجه کوشید تا مذهب شافعی را به جای حنفی به کرسی رهبری دینی - علمی بنشاند و باور اشعری را به جای بینش شیعی و معتزلی و اسماعیلی برکشاند. برای این کار، پایه‌گذاری مدرسه‌های نظامیه در سراسر شهرهای بزرگ و کانون‌های فرهنگی و به ویژه بغداد، یک ضرورت برنامه‌ریزی شده به شمار می‌آمد. زمینه اندیشه‌گری خواجه را باید به دستگاه تفتیش عقاید عباسیان یعنی محنه بازگرداند که مأمون (م ۲۱۸ ق / ۸۳۳ م) بر پایه بینش

۱. مصطفی جواد، «عصر الامام ابی حامد الغزالی»، مجله المعرفة، بغداد، سال دوم، ج ۳۴،

معتزله پایه گذاشت.^۱ در اینجا، سیماهای سیاسی خواسته و آرمان دودمان سلجوقی، که از آستین وزیر توانایش خواجه نظام الملک بیرون آمد، روشن تر به چشم می آید. برنامه این بود که پس از فروپاشی دودمان بویه، که آب و رنگ شیعی داشت و بر ارکان خلافت عباسی چنگ انداخته بود، اندیشه گری تسنن در قالب استواری بخشی به نهاد خلافت به جای امامت بر جهان اسلام و اندیشه گری مسلمانان چیرگی یابد. بدین گونه، "سلطان" سلجوقی به جای "امیر" دودمان بویه نشست و "خلیفه" جای "امام" را گرفت و اعتراض و جنبش بر ضد ستمگری جای خود را به تسلیم و سرفروود آوردن پیش سلطه داد. برای حقانیت دادن به مدرسه های نظامیه، از نهاد وقف بهره گرفتند و پایداری این شبکه آموزشی مهم را با آن تضمین کردند.^۲

غزالی پیشنهاد خواجه را برای تدریس در نظامیه بغداد با جان و دل پذیرفت و به سال ۴۸۴ ق / ۱۰۹۱ م، روانه بغداد شد تا در سی و چهار سالگی بر کرسی تدریس نظامیه بغداد تکیه زند... منصبی که به گفته سبکی، کمتر استادی در آن سن و سال بدان دست می یافت.^۳

ب. غزالی در بغداد و فرامیهن

هنگامی غزالی به بغداد پا گذاشت (۴۸۴ ق / ۱۰۹۱ م) که مقتدی بامرالله عباسی (م ۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م) خلیفه بود. مقتدی تا اندازه ای دیندار،

1. George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West; with Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh, 1990, pp.2-15.

2. Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis*, A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam, London & New York, I.B.Tauris publishers, in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2001, p.9.

۳. عبدالامیر الاعسم، الفیلسوف الغزالی، ص ۳۶.

دانش دوست و دوراندیش می نمود^۱ و به یآوری غزالی برخاست.^۲ این خلیفه عباسی، با راندن زشتکاران و پراکندن اخلاق نیکو، زمینه را برای فراخواندن غزالی و تدریس در نظامیه فراهم آورد.^۳

غزالی با شور و شیدایی به تدریس در نظامیه نشست و لقب "امام" را به خاطر جایگاه دانشورانه اش در بغداد به دست آورد.^۴ ۳۰۰ دانشجو در فقه، کلام یا اصول پای درس غزالی می نشستند.^۵

غزالی و خلیفه بغداد

روز به روز بر نام آوری غزالی در بغداد افزوده می شد. وضع سیاسی - اجتماعی بغداد با سر برآوردن اسماعیلیان و آغاز ترورها رو به آشفتگی نهاد. کشمکش های درونی امیران سلجوقی به این آشفتگی ها و نابسامانی ها دامن می زد. سرانجام، خواجه نظام الملک، وزیر توانمند ملکشاه، به دست یکی از فداییان اسماعیلی کشته شد (۴۸۵ ق / ۱۰۹۱ م). این ترور غافلگیرانه غزالی را سخت تکان داد و ترساند. مرگ مقتدی نیز پس از رگ زنی مشکوکش، چه سائبانی و کار باطنیان (اسماعیلیان) بود.^۶ در چنین حال و هوایی، مستظهر بالله جوان در آغاز ۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م بر تخت خلافت نشست. با رایزنی این خلیفه بود که غزالی به نگارش کتاب المستظهری پرداخت و در نیکی، برتری، ارزش ها و توانمندی های خلیفه جوان داد سخن داد. درگیری های درون دودمانی

۱. امیرعلی، مختصر تاریخ العرب، ترجمة عفيف البعلبكي، بيروت، ۱۹۶۱ م، ص ۲۷۴؛

مصطفی جواد، «عصر الامام أبي حامد الغزالي»، صص ۴-۵.

۲. عبدالكريم عثمان، سيرة الغزالي، ص ۲۵. ۳. امیرعلی، همان، ص ۲۷۶.

۴. حسین امین، «التعليم في المدرسة النظامية»، مجلة المعلم الجديد، بغداد، ۱۹۵۵ م، مبخ ۱۸،

ج ۶، ص ۳۵.

۵. همان، ص ۳۵. به نقل از ابن فوطی، تلخیص مجمع الآداب، دستگاشت در مکتبه المتحف

العراقی، برگ ۱۶۶. ۶. اعسم، الفيلسوف الغزالي، ص ۳۹.

سلجوقیان از یک سو، ترورهای روزافزون و ترس آفرین چریک‌های اسماعیلی از دیگر سو، غزالی را چنان دچار نومیدی و سرگردانی کرده بود که می‌پنداشت تنها خلیفه و خلافت می‌تواند سرنوشت جهان اسلام را در دست گیرد و جامعه را به کرانه آرامی و رستگاری برساند. برخی از کارهای نمودی مستظهر که نشانگر استقلال و گسستگی از سلطنت سلجوقیان می‌نمود، به این باور شتابزده غزالی یاری می‌داد.

از میان بردن مدینه الطغرل و نیز ویرانی مسجدی به نام جامع السلطان، که به دست ملک‌شاه سلجوقی ساخته شده بود، و اینکه مستظهر می‌خواست بر فراز آن دیواری به نام خود بسازد، از نشانه‌های این استقلال به شمار می‌آمد.^۱

غزالی به هنگام ماندن در بغداد پژوهش ژرف و دامنه‌دار خویش را کامل ساخت که سودمندترین روزگار نگارشی او نیز بود. پس از مطالعه کلام و پدیدآوری چند نگاشته در این باره، غزالی به خواندن فلسفه از رهگذر کتاب‌ها و نه نشستن پای استاد، پرداخت.^۲

نخستین کتاب فلسفی غزالی به نام مقاصد الفلاسفه، در میانه سال‌های ۴۸۶ ق/ ۱۰۹۳-۱۰۹۴ م، و ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴ م نگاشته شد که شالوده آن را دانشنامه علائی ابن سینا می‌بافت. مقاصد درآمدی بود به کتاب تهافت الفلاسفه که در ۱۱ محرم ۴۸۸ ق / ۲۱ ژانویه ۱۰۹۵ م بنیاد فلسفه مشایی را زیر نشان سؤال برد و هیاهویی بزرگ آفرید و سرشتی دوگانه داشت، یعنی آمیزه‌ای از کلام و فلسفه بود. این کتاب به گفته دکتر نصر، کمر فلسفه خردگرایانه را شکست و به کار فلسفه که رشته‌ای جدای از معرفت‌شناسی (گنوس) و کلام بود، در بخش تازی جهان اسلام پایان

1. G. Makdisi, "The Topography of Eleventh Century Baghdad", *Arabica*, 6 (1959), pp.290-295.

۲. المنقذ، ص ۷۰.

داد.^۱ او در این کتاب به پیکار با اندیشه‌های فارابی و ابن سینا برخاست. با این همه، فلسفه و علوم عقلی در جهان اسلام راه تکامل خود را پیمود و گسترش یافت.

در میانه نگارش مقاصد و تهافت، غزالی به پدیدآوری و پرداخت اثر سیاسی - عقیدتی‌اش کتاب فضائح الباطنیة و فضائل المستظهریة دست یازید که به کتاب مستظهري آوازه گرفت. در همین کتاب است که غزالی هرچه تیر در کمان داشت به سوی اسماعیلیان و باورهای آنان پرتاب کرد که ترکش‌های آن دامن شیعه را نیز گرفت. اوج چاپلوسی و خوش خدمتی غزالی به خلیفه بغداد در راستای استواری سیاست سلجوقی و گریز از ایرانیگری او در این کتاب نمایان است. به باور من، کتاب المستظهري به اندازه‌ای تأثیر گذار بود و راه را برای اندیشه‌ستیزی‌ها و پیکار با دگراندیشی آینده به دست عالمان تسنن هموار ساخت که بازگشت او از این اندیشه‌ها یا بهتر بگوییم گونه‌ای توبه و پشیمانی‌اش، نمی‌تواند این سیاهی را از دامن اندیشه و منش او بزدايد. توجیه گونه‌هایی هم که کسانی به ویژه مانند فاروق میثه (Farouk Mitha) برای نشان دادن شرایط روزگار نگارش این کتاب و دگرگونی فکری - عقیدتی غزالی انجام داده‌اند؛ چندان کارساز نیست.^۲

چرا غزالی از بغداد گریخت؟

غزالی در ذی‌عقده ۴۸۸ ق / نوامبر ۱۰۹۵ م به بهانه حج گزاری از بغداد گریخت و برادرش احمد را به جای خود به تدریس نظامیه گذاشت. غزالی در همان هنگام آهنگ سفر به شام داشت.

1. Seyyed Hososain Nasr, *Islamic Life and Thought*, Albany, Sunny Press, 1981, p.72.

2. Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis*, ch.2, pp.28-85.

اگرچه غزالی خود در منقذ انگیزه‌گریز از بغداد را کشمکش درونی و درگیری میان فریبندگی‌های این جهانی و اندیشناکی درباره آن جهان و گسستن از فرمانروایان و پیوستن به سلوک صوفیانه می‌شمارد و در این کار آسمانی، تنها پیوستن به جرگه دانش و خدمت به اسلام را در چنین دگرگونی سترگ نقش آفرین می‌داند ولی، پژوهشگران و غزالی‌شناسان بدین سخن و دعوی او به دیده دودلی نگریسته‌اند. کارا دو وو (Carra de Vaux) می‌گوید: غزالی نیازی به داستان پردازی در منقذ نداشت تا گرایش به تصوّف و جان گرفتن رگه‌های صوفیانه را انگیزه‌ای بشناساند برای گریز از بغداد زیرا، او از کودکی با داشتن پدری صوفی منش با مایه‌های تصوّف آشنایی داشت و در جوانی بدان خو پیدا کرده بود.^۱ فرید جبر، این سخن شبکی را نمی‌پذیرد که گریز غزالی از بغداد ناگهانی و پیش‌بینی نشده بود. از دیدگاه جبر، رویدادهای سیاسی انگیزه‌ای بنیادین در این گریز بوده است و این انگیزه از چشم شبکی پنهان مانده بوده است.^۲ این در حالی است که برخی از نویسندگان، انگیزه‌هایی چند و نه تنها یک انگیزه را در گریز غزالی از بغداد کارساز دانسته‌اند.^۳ از نگاه مک دونالد (Macdonald)، وضع سیاسی آن روز، هراس برخاسته از دگرگونی‌های

1. Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902, pp.38-40.

۲. برای نمونه، عبدالدائم بقری در اعترافات الغزالی، قاهره، ۱۹۳۴ م، ص ۱۲۳ به بعد؛ علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ» در خودشید سوازان، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۵۹ - ۱۶۱ [این مقاله در همین مجموعه آمده است / ویراستار].

۳. مونتگمری وات (M.Watt) نیز بر همین باور است. بنگرید به:

Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh, 1963, p.141 f.

برای آگاهی و بررسی بیشتر بنگرید به دو کتاب زیر فرید جبر که پیش از مونتگمری وات به درازا بدان پرداخته است و با این ویژگی‌ها چاپ شده است.

Farid Jabre, *La Notion de la certitu de selon Ghazali, dan ses Origines Psychologiques et historique*, Paris, 1958; *La Nötion de M'arifa chez Ghazali*, Beirut, 1958.

سیاسی - اجتماعی پس از کشته شدن نظام‌الملک و بیم و آزار و پیگرد، انگیزه بنیادین گریز غزالی از بغداد بوده است.^۱ موتگمری وات (M. Watt) ترس از کشته شدن به دست اسماعیلیان را انگیزه گریز غزالی از بغداد و آمدنش به دمشق می‌داند - جایی که هنوز پای فداییان و پیروان اسماعیلی بدانجا باز نشده بود.^۲ بدین‌گونه اگر برخی از پژوهشگران در نابی اندیشه دینی و پاکبازی غزالی دودلی نشان داده‌اند^۳ چندان بیهوده نبوده است.

غزالی در شام و فلسطین

دکتر عبداللطیف طیب‌اوی که متن انتقادی رساله قدسیه غزالی را با ترجمه انگلیسی آن نشر داده است،^۴ این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه غزالی بغداد را از ترس اسماعیلیان امن نمی‌دید، ولی شام و راه آن سرزمین را امن می‌یافت؟ به هر رو، از نگاه طیب‌اوی، انگیزه دینی آمدن غزالی به شام برای بهره‌گیری از خوشه دانش و سلوک صوفیانه استادی

1. D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazzali, with special Reference to his Religious Experience and opinions", in *JAOS*, vol. XX, 1899, p. 89.

2. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962; *Idem*, *Muslim Intellectual*, p. 140.

گفتنی است که وات در این دیدگاه از گفتار فرید جبر در مجله MIDEO که زندگی‌نامه غزالی را بر پایه بازنگری در طبقات سبکی نوشته است، گرفته است. بنگرید به:

Farid Jabre, "La biographie et l'Œuvre de Ghazālī reconsiderées à la lumière de Ṭabaqāt de Subkī", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* (MIDEO), 1 (1954), pp. 91-94.

۳. ایلیا پاولویچ بطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۶۴ش، ص ۵۸.

4. A. Tibawi, *AL Ghazali's Tract on Dogmatic Theology*, London, Islamic Cultural Centre, 1965.

بلند آوازه و پارسا به نام ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی نابلسی بود که پیر و پارسای دانشمندان شافعی در سرزمین شام به شمار می‌آمد و نام آوری‌اش به گوش بغدادیان هم رسیده بود. این همان شیخی است که به گفته سبکی و یاقوت، یکی از دانشمندان او را از جوینی، استاد غزالی و ابواسحاق شیرازی، استاد نظامیه بغداد پیش از غزالی برتری داده بود و روشش را از آن دو بهتر می‌دانست.^۱ بدین گونه، غزالی که در ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م بغداد را ترک کرد و دوباره در ۴۹۰ ق / ۱۰۹۷ م به آنجا بازگشت، هنگامی کوتاه با استاد فلسطینی پیوند و رفت و آمد داشت که بیشتر در سال ۴۸۹ ق / ۱۰۹۶ م بود و این همان سالی است که غزالی به زیارت خانه خدا رفت و از قدس و خلیل دیدار کرد. پیداست که شیخ نصر در محرم سال ۴۹۰ ق / ۱۰۹۷ م جهان را بدرود گفت و مرگ او غزالی را پس از بازگشت از حج به ترک سرزمین شام و بازگشت به بغداد واداشت. گفتنی است که این پیر پارسا و فقیه شافعی از روستای "طوباس" است و نه چنان که یاقوت به نادرستی نوشته است طرابلس شام. — طوباس از روستاهای نابلس بود.

غزالی در نگارش الرسالة القدسیة فی قواعد العقائد، که بعدها آن را در بخش نخست احیا (فصل سوم) گنجانده، از شیخ نصر نابلسی تأثیر ژرفی پذیرفت. غزالی گذشته از یادگیری زندگی پارسامنشانه، کمی حدیث نیز از این پیر شافعی فراگرفت.^۲ فراموش نمی‌کنیم که غزالی در حدیث دستی نداشت و بدین‌گونه برای مدتی کوتاه پای درس و شیخ نصر در

۱. عبداللطیف طیب‌اوی، دراسات عربية و اسلامية، دمشق، دارالفکر، الطبعة الاولى، ۱۴۰۳ هـ / ۱۹۸۳ م، صص ۲۳ - ۲۴.

۲. عبداللطیف طیب‌اوی، محاضرات فی تاریخ العرب و الاسلام، بیروت، دارالاندلس، الطبعة الثانية، ۱۹۷۹ م، ص ۲۷۳.

دمشق نشست.^۱

نگارش کتاب گران سنگ احیاء علوم الدین غزالی، به گفته ابن اثیر به هنگام همین سفرهای او انجام گرفت. ابن العربی خود غزالی را در حال خواندن بخش‌هایی از کتاب احیاء برای مردم دمشق دیده است. شایان یادآوری است که غزالی در قدس، در زاویه یا مدرسه ناصریه، در کنار حرم شریف اقامت داشت. مدرسه یا زاویه ناصریه در پیوند با همین شیخ نصر است که پیش از کوچ به دمشق در آنجا درس می‌داد و بعدها به غزالیّه آوازه گرفت.^۲ این احتمال را نباید از یاد برد که غزالی از ترس یورش صلیبیان به قدس شریف آنجا را به سوی دمشق ترک گفت.^۳ - رویدادی که هیچ‌گاه غزالی در نگاشته‌هایش از آن سخن نگفته است.

آیا غزالی به سرزمین مصر رفته است؟

غزالی پس از گریز از بغداد دو سال، بیشتر، در دمشق و قدس ماند و از این سفرها و رفت و آمدها بهره‌ها برد. نگارش احیاء مهمترین بهره‌ها بود. در میان تاریخ‌نگاران، ابن اثیر و ابن کثیر از دیدار غزالی از مصر چیزی ننوشته‌اند. خود غزالی هم در نگاشته‌هایش از سفر به مصر سخنی نگفته است.

تاریخ‌نگاران یادآور شده‌اند که غزالی روا دانست که یوسف بن تاشفین خود را امیرالمؤمنین بخواند و در فتوایی فقهی دست این امیر مسلمان را برای ضمیمه کردن ملوک الطوائف اندلس به قلمرو خود

۱. سید محمد مرتضی زبیدی، اتحاف السادة المتقين (فی شرح احیاء علوم الدین)، قاهره،

۱۳۱۱ هـ، ج ۱، ص ۴۴.

۲. عبدالقادر نعیمی، الدارس فی تاریخ الدارس، دمشق، مطبعة جعفر الحسنی، ۱۳۶۷ هـ، ج ۱،

صص ۴۰۵-۴۱۳.

۳. عبدالکریم عثمان، سيرة الغزالی و اقوال المتقدمین فيه، ص ۲۴.

باز گذاشت و به او اجازه داد تا امیران را برکنار سازد و همین امر، انگیزه سفر غزالی به مصر بود.^۱ با این همه، دلیل‌هایی که دکتر عبدالامیر اعسم برای توجیه کار غزالی در دم فرو بستن او از تجاوز ضلیبان به قدس و نیز سفر ابوحامد به اسکندریه آورده است چندان خردپسند و خرسند کننده نیست و بیشتر غزالی پژوهان بر آنند که غزالی هرگز روی سرزمین مصر را ندید.^۲

پ. بازگشت به میهن

غزالی در ۴۹۰ ق / ۱۰۹۶ م، پس از بازگشت از سفر حج به بغداد، در این شهر درنگی کوتاه داشت و در آن هنگام خشمگینانه در خانقاه دوست دادا، پیر ابوسعید احمد بن محمد (م ۴۷۹ ق / ۱۰۶۸ م) از نیشابور، خانه گرفت.^۳ و در این مدت به دیدار خلیفه بغداد نرفت^۴ چنین پیدا است که خلیفه هم چندان اعتنایی به غزالی نشان نداد و آزرده‌گی‌ها و دمسردی‌ها دو سئویه بود.^۵ دیگر غزالی نهی توانست با شرکت پیشین خود در توطئه بر ضد برکیارق در عراق بماند و با پیروزی برکیارق بر برادران خویش جایگاهی نزد خلیفه بغداد نداشت و بدین سان ناگزیر به ترک آنجا شد.

غزالی در همدان

غزالی در سر راه به تابران توس، در سال‌های ۴۹۱ و ۴۹۲ ق / ۱۰۹۷ و ۱۰۹۸ م در همدان زیست و به سال ۴۹۳ ق / ۱۰۹۹ م به زادگاه خویش -

۱. اعسم، الفیلوسوف الغزالی، ص ۴۴.

2. F. Jabre, "La biographie...", MIDEO, p.99; Watr, Muslim Intellectual, p.164.

عبدالکریم عثمان، سیره الغزالی، ص ۲۵. ۳. منزوی، «غزالی بزرگ»، ص ۱۵۰.

۴. غزالی، مکاتیب فارسی (فضائل الانام من رسائل الخجة الاسلام)، به تصحیح و اهتمام

عباس اقبال، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش، ص ۴۵.

۵. منزوی، همان، ص ۱۶۳.

توس - پا گذاشت و همچنان به گوشه نشینی و گسستگی اش اذامه داد تا اینکه برکیارق در ۴۹۸ ق / ۱۱۰۴ م از این جهان رخت بربست.

چنین پیداست که غزالی پاسخنامه را در همدان و در پاسخ به پرسش های اسماعیلیان آنجا در میانه سال های ۴۹۱ و ۴۹۲ ق نگاشته است.

غزالی در توس: دوران دگردیسی

پس از مرگ برکیارق به سال ۴۹۸ ق / ۱۱۰۴ م، قدرت خاندان سلجوقی در دستان محمد سلجوقی قرار گرفت. آنک، نویسنده کتاب مستظهری همه امید خود را از بازگشت قدرت سیاسی - دینی خلیفه بغداد از دست داد. ده سال خاموشی و گسستگی غزالی با درخواست فخرالملک (م ۵۰۰ ق / ۱۱۰۶ م) از او برای بازگشت به تدریس در نظامیه نیشابور پایان یافت. اکنون، غزالی سر خورده و شگفت زده از رویدادهای سیاسی - اجتماعی و پس از بهبود از یک دوران افسردگی و بیماری و بحران روانی، با دست برداشتن از خلیفه و خلافت زدگی و پشیمانی از کارهای سیاسی و همدستی هایش با دشمنان ایرانی و ایرانیگری، کم کم خود را برای آغاز مرحله تازه ای در زندگی اجتماعی - علمی آماده می کرد. غزالی دیگر آن اندیشه ها را که با ریزنی خلیفه در کتاب مستظهری در انداخته بود، رها ساخت و با نگارش کیمیای سعادت، مکاتیب، مشکاة الانوار و نصیحة الملوك به یک دگردیسی کامل گام نهاد. کم کم، این دگردیسی با گرایش غزالی به فارسی نویسی چهره ای تازه یافت و از این دریچه، دیگر نباید در درستی و اصالت و پیوند بخش دوم نصیحة الملوك، که سیاست نامه خواجه نظام الملک را به یاد می آورد، دودلی نشان داد.^۱

۱. استاد جلال الدین همایی بر آن است که تا سند و دلیل قاطعی به دست نیاید، همگی دو بخش کتاب نصیحة الملوك را باید به خانه غزالی دانست و سرچشمه های بخش دوم

غزالی پیمان شکن

غزالی در ذی‌عقده ۴۹۹ ق / ۱۱۰۵ م پس از دوازده سال گوشه‌گیری، به درخواست فخرالملک، پسر خواجه نظام الملک توسی، به تدریس در نظامیه نیشابور فرا خوانده شد. چنین پیداست که آنچه او در منقذ از نزدیک شدنش به دستگاه سلجوقیان نوشته است چیزی جز ناز کردن برای آنان نبود زیرا هنوز امید داشت که قدرت سیاسی - دینی به عباسیان بازگردد.^۱ غزالی در پاسخ به فراخوانی وزیر سنجر - فخرالملک - برای تدریس در نیشابور و آمدن از توس به آن شهر چنین نگاشت:

اکنون شنیدم که از مجلس عالی اشارتی رفته است به حاضر آمدن. فرمان را به مشهد رضا آمدم؛ نگاهداشت عهد خلیل - علیه السلام - را به لشکرگاه نیامدم و بر سر این مشهد می‌گویم: ای فرزند رسول! شفیع باش تا اپزد تعالی ملک اسلام را در مملکت دنیا از درجه پدران خویش بگذرانند و در مملکت آخرت به درجه سلیمان - علیه السلام - برسانند که هم ملک بود و هم پیامبر. و توفیقش ده تا حرمت عهد خلیل ابراهیم - علیه السلام - نگاهدارد و دل کسی را که روی از خلق برگردانید و به تو که

نصيحة الملوك، سیاست نامه خواجه، كتاب التاج و المنحاسن و الاضداد، جاحظ، پندنامه‌ها، اندرزنامه‌ها و وصیت‌نامه‌های پادشاهان و حکیمان ایران باستان بوده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به غزالی، نصيحة الملوك، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، چاپ چهارم، تیرماه ۱۳۶۷ ش، صص هشتاد و یک - نود و دو.

شارل هانری دوفوشه کور برآن است که بخش نخست نصيحة همان کیمیای سعادت است و جای تردید در پیوند آن به غزالی نیست ولی، در درستی پیوند بخش دوم آن به غزالی باید دولی نشان داد. بنگرید به شارل هانری دوفوشکور، أخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری)، ترجمه محمدعلی امیر معزی و عبدالحمید روح‌بخشان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش، صص ۵۳۲ - ۵۳۵.

۱. منزوی، همان، ص ۱۶۶.

خدایی - تعالی عزّ شأنه - آورده بشوریده نکند.^۱

این نخستین باری است که غزالی از مشهد رضا (ع) یاد می‌کند؛ تازه آن هم برای یادآوری پیمانی که با حضرت ابراهیم (ع) بسته است و در واقع، دنبال بهانه‌ای می‌گردد برای پیمان‌شکنی. اینکه چرا به جای بارگاه حضرت پیامبر اسلام (ص) در مدینه یا در خانه خدا، غزالی سر مزار ابراهیم خلیل سوگند و پیمان بسته است، دانسته نیست.

تدریس دوباره غزالی در نیشابور

پافشاری سنجر و وزیر او، راهی جز پذیرش برای غزالی نگذاشت. اینکه غزالی پذیرش دعوت پادشاه و وزیرش را با این عبارت توجیه می‌کند که «فترت و وهن به کار علم راه یافته است»^۲ شاید گوشه‌ای از پیشنهاد و پافشاری عالمان نیشابور را برساند.^۳ غزالی در قالب تجدیدکننده دین و پدیداری مرحله‌ای نوین در زندگی‌اش در خدمت به اسلام، راهی نیشابور شد تا به تدریس نظامیه آنجا بنشیند.

آزار و آسیب آخوندهای متعصب

در عاشورای سال ۵۰۰ ق / ۱۱۰۶ م فخرالملک وزیر سنجر سلجوقی به دست یک فدایی اسماعیلی کشته شد و در واقع، غزالی بی‌پشت و پناه ماند. برخی برآنند که رویکرد فخرالملک به غزالی - این دشمن سرسخت اسماعیلیان - در ترور وزیر بی‌تأثیر نبود.^۴

سرانجام، آزارهایی که غزالی از دست آخوندهای سنی درباری دید او را به ترک نیشابور و بازگشت به زاد و بوم خویش واداشت. نگارش مشکاة

۱. غزالی، مکاتیب فارسی، صص ۱۲ - ۱۳. ۲. دوفوشه کور، اخلاقیات، ص ۱۱.

۳. عبدالحسین زرین‌کوب، فراد از مدرسه، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۶۶.

۴. منزوی، «غزالی بزرگ»، ص ۱۷۰.

الانوار بهانه‌ای آفرید برای برپایی غوغا سالاری بر ضد غزالی در نیشابور.^۱ این بار غزالی به کفر و بددینی متهم شد. آخوندها از سنجر خواستند تا غزالی برای پاسخ‌گویی به لشکرگاه تروغ (طرق)، نزدیک توس، حاضر شود. بار دیگر غزالی پیمان خویش بر سر مشهد خلیل را زیر پا گذاشت و از روی ترس نزد سلطان سنجر آمد و اندرزهایی عارفانه و دلسوزانه به او داد.^۲

واپسین فراخوانی برای تدریس در نظامیه بغداد

در ماه‌های آغازین سال ۵۰۴ ق / ۱۱۱۰ م، کیه‌هراسی، رئیس نظامیه بغداد و همشاگردی غزالی درگذشت. مستظهر، خلیفه بغداد (م ۵۱۱ ق / ۱۱۱۷ م) و پادشاه سلجوقی عراق - محمد ملک‌شاه (م ۵۱۱ ق / ۱۱۱۷ م) با وزیرش ضیاءالملک - پسر خواجه نظام‌الملک - و نیز سنجر، پادشاه خراسان (م ۵۵۲ ق / ۱۱۵۷ م) و وزیرش صدرالدین محمد، پسر فخرالملک و نوه خواجه، از غزالی خواستند تا به بغداد بازگردد و دوباره به تدریس در نظامیه آنجا بنشیند. غزالی پاسخنامه‌ای به سال ۵۰۴ ق / ۱۱۱۰ م نگاشت که در مکاتیب او آمده است. او این بار به نذر و پیمان پیشین خویش اشاره کرد که سه چیز بود:

به درودگویی هیچ پادشاهی نرود، از هیچ پادشاهی مالی نپذیرد و با هیچ‌کس به مناظره ننشیند.^۳

چند ماه پس از نگارش نامه یاد شده، غزالی که با خاطری آزرده و دلی پردرد در خانقاه توس به زاویه نشینی سرگرم بود، در روز دوشنبه ۱۴ جمادی دوم ۵۰۵ ق / ژانویه ۱۱۱۱ م چشم از این جهان خاکی فرو بست و به سرای ماندگار پیوست.

۱. زرین‌کوب، همان، صص ۱۷۱ - ۱۷۲. ۲. منزوی، همان، صص ۱۷۱ - ۱۷۲.

۳. همان.

دینمندی یا جهان‌مداری؟

کسانی که دربارهٔ حقوق عمومی اسلام (Islamic Public Law) نگاشته‌اند بر این سخن همداستانند که اندیشهٔ سیاسی اسلام اهل تسنن از نگاشته‌های ماوردی شافعی (م ۴۵۰ ق / ۱۰۳۱ م) به ویژه احکام سلطانی و مایه‌ور شده است.

آیین فرمانروایی خلافت در قالب پرداخت احکام سلطانی ماوردی، کوششی بود در بیان نمایش حقایق خلیفگان عباسی بر ضد امیران دودمان بویه که در عمل، سر رشته‌دار حکومت آنان بودند.^۱ بدین‌گونه، نگاشتهٔ ماوردی "خلافت‌نامه" ای بود که در چشم و هم‌چشمی با اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌های پیشین نوشته شد ولی، در قالبی سامان یافته‌تر و کاربردی‌تر تا پیشوایی (امامت) خلیفه را شرعی و قانونی نشان دهد.

غزالی، که برای نخستین بار در جهان اسلام "حجة الاسلام والمسلمین" نام گرفت،^۲ در کلام و بینش اسلامی یک پدیده بود. کسی که

1. Sir Hamilton Gibb, "Al-Māwardī's Theory of the Khilafah", in *Islamic Culture*, vol. XI (1937), pp. 130-132.

۲. عبدالغافرین اسماعیل فارسی (م ۵۲۹ ق / ۱۱۳۴ م)، الذرزرگر نامبردار نیشابور شاگرد امام الحرمین جوینی و دوست و هم‌روزگار غزالی، او را "حجة الاسلام والمسلمین" و "پیشوای پیشوایان دین" (امام ائمة الدین) خوانده است. پیداست که این شاگردان و هم‌روزگاران غزالی بودند که او را بدین عنوان می‌خوانده‌اند و نه خود او. ر.ک. به: عبدالکریم عثمان، *سيرة الغزالی و اقوال المتقدمین فیہ*، دمشق، دارالفکر، بی‌تا، ص ۴۱.

از روزگار صفویه به این سو و به ویژه در روزگار قاجار و تاکنون، که لقب‌ها و عنوان‌های دینی کاربردی تشریفاتی و انبوه و بی حساب پیدا کرده است، ارزش عنوان "حجة الاسلام" پایین آمده است. هرکس چند سالی - اکنون حتی دو سه سالی - درس دینی بخواند و بسیار چیزها که نداند، عنوان "حجة الاسلام" و کمی پس از آن، لقب "حجة الاسلام والمسلمین" به خود می‌بندد و دیری نمی‌پاید که با تعارفات دیگران و نان به فرض دادن، به بقای بالاتر دست می‌یابد و اگر راه کار را نداند پس از معادل‌سازی به درجهٔ کارشناسی ارشد و دکترا

نزد، در کنار همان همه‌انفاه رایل می‌آید!

تواند در برابر جنبش خردگرایانه معتزلیان و خیزش سیاسی رخنه‌گر اسماعیلیان بایستد و تکاپوهای اندیشه‌گری و سیاسی آنان را کند و کم‌سو سازد، ناگزیر شخصیتی برجسته، سترگ و ماندنی است.

اگر شمار نگاشته‌های غزالی و نیز ترجمه‌های گوناگون از نوشته‌هایش را به زبان‌های تازی، پارسی، ترکی، روسی، اردو، لاتین و زبان‌های اروپایی پیش رو نهیم و پژوهش‌ها و کندوکاو‌هایی را که درباره زندگی و اندیشه‌های او انجام گرفته است^۱ بدان بیفزاییم، نام آوری، نقش آفرینی و ماندگاری او بیشتر خواهد نمود. غزالی به عنوان اندیشه‌مندی ژرف‌نگر و دانشمندی احیاگر، پس از ابن‌سینا و ابن‌خلدون، در گسترده‌گی کار، ژرف‌اندیشی و نشان‌گذاری بر آیندگان بی‌همتا مانده است. با این همه، روش و کار غزالی نشان می‌دهد که او یک جهان‌مدار بود.

خواجه نظام الملک، وزیر توانمند ملک‌شاه سلجوقی (م ۴۸۵ ق / ۱۰۹۲ م) پس از برگماري غزالی به استادی نظامیه نیشابور، او را "زین الدین" و "شرف الائمہ" نامید. لقب "مجدد" را نیز در آغاز سده ششم هجری برای وی آورده‌اند. بنگرید به عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ص ۱۸۴.

اینکه دکتر علی نقی منزوی واژه "حجت" را تازی شده "خواجه" دانسته است (منزوی، «غزالی بزرگ» در خورشید سواران، ص ۱۵۱) بر پایه دلیلی زبان‌شناسانه بار نیست و تاکنون ریشه‌شناسان و کسانی هم که درباره واژگان راه یافته به تازی (دخیل) نگاشته‌اند، واژه حجت را نه پارسی دانسته‌اند و نه راه یافته (دخیل) و یا تازی شده (معرب).

۱. فرید جحا، ابوحامد غزالی، مصادر دراسة الغزالی، دمشق، دارطلاس للدراسات و الترجمة و النشر، الطبعة الاولى، ۱۹۸۶ م، صص ۱۵ - ۷۷. نویسنده ۳۸۰ کتاب، رساله و گفتار را به زبان‌های گوناگون (به جز پارسی، ترکی، اردو، هندی، لاتین و روسی) درباره غزالی سیاهه کرده است. برای آگاهی از نگاشته‌های غزالی بنگرید به عبد الرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، قاهره، ۱۹۶۱ م، چاپ دوم، کویت، ۱۹۷۷ م.

ستیهندگی غزالی: شالوده‌ بینشی یا سیاسی؟

کسانی که از اندیشه سیاسی غزالی سخن گفته‌اند، نابی باور و بینش او را نادیده نگرفته‌اند.^۱ این واقعیت رخ می‌نماید که شخصیت غزالی در قلمرو اندیشه سیاسی اش هم بغرنج‌تر است و هم شایان بررسی بیشتر.^۲ غزالی مدافع سرسخت کلام اشعری و فقه شافعی بود و با دگراندیشان روزگارش ستیز داشت. راه و روش تند غزالی در ستیزه‌نامه‌هایش از او چهره‌ای ستیهنده پرداخته است.^۳

نگاهی به زیست‌نامه، نگاشته‌ها و اندیشه‌های غزالی نشان می‌دهد که او پیش از هر چیز یک عالم سیاسی بود. پیوستن غزالی به نظامیه نیشابور در آغاز جوانی و نشستن پای درس ابوالمعالی جوینی - امام الحرمین - می‌توانست او را به عنوان یک قاضی و یا یک استاد بپروراند. در آن هنگام، دادرسی یکی از برجسته‌ترین و بانفوذترین کارهای دیوانی می‌نمود.

پس از مرگ جوینی در ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م، غزالی در چشم و همچشمی با دو همدرسی برجسته و نام‌آور خود کیهراسی و خوافی، به ویژه کیهراسی که پس از استاد به ریاست نظامیه نیشابور گمارده شد، به اردوگاه خواجه نظام الملک در نزدیکی نیشابور پیوست. غزالی در این اردوگاه آموزش‌هایی دید که توشه اندیشه او را در گسیل شدنش به بغداد فراهم آورد.

1. Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1962, p.38.

۲. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ دوم، ۱۳۶۷ ش، ص ۷۴.

۳. محمد تقی دانش‌پژوه، «ستیهندگی غزالی یا دو گونه ستیزه‌نامه او»، در زمینه ایران‌شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان، وحید نوشیروانی، تهران، فراز، تابستان ۱۳۶۴ ش، صص ۱۹۰ - ۲۲۱ [این مقاله در همین کتاب آمده است / ویراستار].

پیشتر گفته آمد که از همان آغاز زندگی، آموزش‌های نظری و کاربردی صوفیانه در برنامه‌های درسی غزالی جا گرفت. ابوعلی فارمدی (م ۴۷۷ ق / ۱۰۸۴ م) در نیشابور غزالی را با جان‌مایه‌های تصوّف آشنا ساخت. ابوعلی فارمدی - در پیوند به فارمد از روستاهای توس - پرورده قشیری و ابوالقاسم گرگانی بود.^۱ کشتِ نخستین بذره‌های تصوّف در اندیشه جوان جستجوگر و پرتکاپو و بی‌قرار، سرانجام او را به گوشه‌گیری و گسستگی کشانید. با این همه، پیوستن غزالی به اردوگاه خواجه زندگی‌اش را یک‌باره دگرگون کرد. خواجه نظام‌الملک (م ۴۸۵ ق / ۱۰۹۲ م)، وزیر دانشمند و کاردان و توانای سلجوقی، یک سال پیش از کشته شدنش به دست یک فدایی جوان اسماعیلی، غزالی را روانه بغداد کرد تا با تدریس در نظامیه به پایه‌گذاری علمی و رواج بینش سیاسی - دینی کلام اشعری و فقه شافعی بپردازد و عراقِ آموخته با فقه حنفی و دیدگاه معتزلی را به پایگاه اندیشه دینی - سیاسی مذهب رسمی دربار ترکان سلجوقی تبدیل کند. برای این کار هیچ‌کس بهتر از غزالی نبود.

همان گونه که پیشتر گفته آمد، خوش خدمتی غزالی به خلیفه بغداد با نگارش کتاب مستظهري به اوج خود رسید. غزالی در نگارش این کتاب از نگاشته‌های پیشین در این زمینه بهره جسته بود.^۲ از انگیزه‌های سیاسی نگارش این کتاب، پژوهشگرانی مانند گلدزیهر، در دیپاچه‌ای که بر نشر آلمانی مستظهري نوشته است، سخن گفته است.^۳ دکتر عبدالرحمن بدوی

۱. زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ص ۲۸.

۲. ابوحامد غزالی، فضائح الباطنیّة، حقّقه و قدّم له عبدالرحمن بدوی، قاهره، الدار القومیة للطباعة والنشر، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م، ص د.

۳. یک سوم متن کتاب مستظهري که به دست گلدزیهر رسیده بود، با دیپاچه‌ای سودمند و ترجمه آلمانی با این ویژگی چاپ شده است.

I. Goidziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte*, Veröffentlichungen der de Gueje-Stiftung. No 3. Leiden, E.J. Brill, 1916, 112 + 81 pp.

در نشر انتقادی و کامل مستظهری دو هدف را دنبال می‌کرد: یکی آشکاری زشتی‌های اسماعیلیان که امری بینشی و اعتقادی بود، و دیگری، سخن گفتن از برتری‌ها و ارزش‌های خلیفه بغداد - مستظهر بالله عباسی - که چهره‌ای سیاسی داشت. اینک به باور نگارنده، سیمای سیاسی نگارش این کتاب از هر چیزی برجسته‌تر می‌نماید.

غزالی توسی از توس تا دستبوسی خلیفه بغداد راه درازی پیمود. نیاز به گفتن ندارد که دانش فقه در آن هنگام چهره‌ای سراسر سیاسی داشت و فقیه برجسته و بلندآوازه‌ای مانند غزالی نمی‌توانست از کشاکش‌های سیاسی - دینی سده پنجم هجری بیرون بماند.^۱

پیداست که دور داشتن سیمای سیاسی روزگار غزالی ما را در شناخت درست اندیشه‌های دینی - اجتماعی و بینش کلامی - فقهی او یاری نخواهد داد. بی‌پرده باید گفت که اوضاع سیاسی آن روزگار بر گوهر و جان‌مایه اندیشه‌های غزالی نشان ژرفی برجا نهاده بود.^۲ غزالی در فاتحه العلوم سیاست را در مرتبه دوم، روش فرمانروایی خلیفگان و پادشاهان بر همگان و ویژگیان می‌داند، آن هم بر پیدای آنان و نه ناپیدا و درونشان.^۳

اگر بخواهیم در تأثیر سیاست و سیاست‌کاری بر اندیشه‌های غزالی جای پایی نشان دهیم و در نابی عقیده او دودلی اندازیم، ناگزیر نمی‌توانیم از تردید فیلسوف بزرگ جهان غرب اسلام، ابن رشد اندلسی (م ۶۸۹ ق / ۱۲۰۹ م) چشم فروگیریم. ابن رشد، غزالی را پراگنده‌گو، ناستوار و دوگانه می‌شناسد.^۴ فراموش نمی‌کنیم که سنت اشعریان تبلیغ می‌کرد که

۱. حاتم قادری، اندیشه سیاسی غزالی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰، ص ۷۲.

۲. هانری لاثوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفر، ج ۱، صص ۶-۷.

۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به اهتمام حسین خدیر جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش، ربع عادات، ص ۴۵.

۴. ابن رشد، فصل المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال، ویرایش متن با ترجمه

"دین و سلطنت دو برادر همزادند".^۱

نرمش اخلاقی یا فتوای سیاسی؟

همان‌گونه که می‌دانیم پیوسته اسماعیلیان و فیلسوفان برجسته‌ترین چهره‌هایی بودند که در نوک پیکان ستیزه‌گری غزالی جا داشتند. ستیزه‌گری او با شیعیان از "فتوای یزیدی" او پیداست، اگرچه در دیگر نگاشته‌های او کم و بیش هویداست.

ستیزه غزالی با مسیحیان در پژوهشی که لازاروس یافه انجام داده است، به اثبات نرسیده است.^۲

به نگاشته ابن خلکان و دُمیری - در حیات الحيوان - که از فتوای سیاسی غزالی سخن گفته‌اند، او در یک فتوای سیاسی - دینی جنجالی نظر داد که کسی حق ندارد یزید بن معاویه را به خاطر کشتن امام حسین (ع) لعن و نفرین کند زیرا، یزید مسلمان بود و لعن مسلمان روا نیست! غزالی چنین توجیه می‌کند که تازه نمی‌دانیم که یزید دستور به کشتن امام داده است و یا به آن خرسند بوده است یا اصلاً او امام (ع) را کشته است یا نه. درست نمی‌دانیم! چیزی که نمی‌دانیم و گمان می‌بریم، نباید انگیزه لعن و نفرین ما

فرانسوی لئون گوتیه (L. Gautier)، الجزیره، ۱۹۴۸ م، ص ۲۱.

۱. دوفوشه کور، اخلاقیات، ص ۵۴۱.

۲. لازاروس - یافه به چند دلیل اثبات می‌کند که کتاب الرّد الجامع لإلهیة عسی بصریح الانجیل نگاشته غزالی نیست بلکه، یک مسیحی قبطی پس از اسلام آوردن آن را نوشته است. لازاروس می‌نویسد، این لویی ماسینیون بود که در گفتاری با عنوان «مسیح در انجیل‌ها از نظر غزالی»، برای نخستین بار، توجه ما را بدین نکته جلب کرد و بویژ (Bouyge) این کتاب را در شمار کتاب‌هایی که در پیوندش به غزالی دودلی است، جا داده است. بدوی هم آن را در شمار نگاشته‌های مشکوک او گنجانده است. وات هم به اینجا رسید که الرّد الجامع از غزالی نیست و ساختگی است. فرید جبرهم بر این باور بود. برای آگاهی بیشتر بنگرید به:

H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī*, Jerusalem, 1975, p.459.

باشد، به ویژه اگر آن شخص توبه کرده باشد.^۱ بی‌گمان، آمدن این فتوا هرگونه پیوند تشیع یا دوستداری خاندان پیامبر را به غزالی رد می‌کند.^۲ از یاد نبریم کسی که رساله در حماقت اهل اباحیه می‌نویسد و گذشته از باطنیان، درویشان و صوفیان را به باد سرزنش می‌گیرد، چگونه خود بدین اندازه اهل چشم‌پوشی و آسان‌گیری می‌شود؟ چگونه غزالی اندرزگر و معلّم اخلاق، برای خطاب به دگرانیشان روا می‌بیند که آنان را "احمق" و کارشان را "احمقانه" بخواند و از منطق "تکفیر" و "تهمت‌زنی" بهره‌گیرد

۱. شگفت آنکه ابن‌جوزی بغدادی حنبلی (م ۵۹۷ق / ۱۲۰۰م)، که دیدگاههای تعصب‌آمیزی نسبت به شیعه دارد، آشکارا لعن یزید را روا دانسته است و روا بودن این لعن را از گفته ابن حنبل نیز بازگفته است. ابن جوزی در رساله‌ای به نام *الرد علی المتعصّب العنید المانع من لعن یزید*، ضمن آوردن دیدگاه خود، از دیگر دانشمندان اهل تسنن که لعن بر یزید را روا دانسته‌اند یاد کرده است. بنگرید به: محمد کربمی زنجانی اصل، «الرد علی المتعصّب العنید المانع من لعن یزید»، دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و ...، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۷۹ ش، صص ۲۰۲ - ۲۰۳.

۲. عبدالرحمن بدوی، *مؤلفات الغزالی*، صص ۴۷ - ۴۹. غزالی در احیاء، بی‌آنکه نام یزید را بیاورد، بار دیگر تکرار می‌کند که لعن مسلمان روا نیست. چه بسا با این فتوا غزالی می‌خواسته است خرسندی و هواداری حنبلیان بغداد را به دست آورد، زیرا آنان هوادار معاویه و یزید بودند (لائوست، غزالی و سیاست، ج ۱، ص ۹۳). امیرعلی شیرنوی در پاسخ به این دیدگاه غزالی چنین سروده است:

ای که گفתי بر یزید و آل او لعنت مکن

زان که شاید حق تعالی کرده باشد رحمتش

آنچه با آل نبی کرد او، اگر ببخشد خدای

هم ببخشد مرا گر کرده باشم لعنتش

از زبان سنایی می‌شنویم:

داستانِ پسر هند مگر نشنیدی	که از او و سه کس او به پیمبر چه رسید؟
پدر او لب و دندان پیمبر بشکست	مادر او جگر عمّ پیمبر بمزید
خود به ناحق، حق را مار پیمبر بگرفت	پسر او سر فرزند پیمبر ببرید
بر چنین قوم تو لعنت نکنی شرمت باد!	لعن اللّهُ یزیدا و علی آل یزید
سید عبدالمجید حیرت سجّادی، در سرمزل عتقا، نشر شکوفه‌های دانش، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۱۲.	

ولی، نفرین فرستادن بر پلیدی نابکار مانند یزید را ناروا بشمارد؟ البته، از نگاه غزّالی که درست در خدمت سلطه است، انتقاد و پرده‌گشایی از کار یک تبهکار تنها با این بهانه که در قالب زمامدار و خلیفه پنهان شده است، روا و شرعی و قانونی است. از این روست که غزّالی، به باور ما یک عالم سیاسی بود و در نابی بینش و باوردینی او باید به دیدهٔ دودلی نگاه کرد. به راستی، غزّالی با آن همه دانش و آگاهی و ناباوری چه نیازی داشت که در سستیزه‌نامه‌ها و روش‌های تبلیغی‌اش از ابزارهای جاهلانه و سبکسرانه بهره‌گیرد. مگر غزّالی اندرزگر توده، آموزگار اخلاق مردم و پیشوای روحانی مردم نبود، آیا شایسته بود که نخستین حجة الاسلام و المسلمین جهان اسلام، خود، ارزش‌های اخلاقی را زیر پا گذارد؟ اینک این پرسش پیش می‌آید که انگیزهٔ بنیادین و راستین غزّالی در ستیز سرسختانه‌اش با دگراندیشان چه بود؟ آیا غزّالی دینمندی آگاه و درد آشنا بود که درد دین و بیم فروپاشی هستهٔ دین و دین‌باوری داشت یا غم ناکام ماندن از آرمان‌های سیاسی و دستاوردهای این جهانی او را می‌گذاخت؟ بدین‌گونه، غزّالی به گونه‌ای گسترده به پیکار غیراخلاقی با دگراندیشان دامن زد و نیز به دیگران و آیندگان روا - نامه و تجویز داد تا برای رویارویی با دگراندیشی از هر ابزاری مانند تکفیر، متهم به کفر و زندقہ کردن و برآشوبیدن بر ضدّ امنیت دینی و اجتماعی بهره‌گیرند. در یک نگاه، غزّالی پیشاهنگ گروه‌های فشار دینی و شکستن ادب علمی - عقیدتی برای جلوگیری از دگراندیشی به بهانهٔ مسائل شرعی و دینی بود.

غزّالی: گرفتار روان‌پریشی یا وسواس علمی؟

کسانی که دربارهٔ بحران روحی غزّالی نوشته‌اند، خستگی و افسردگی او را انگیزه‌ای بنیادین در روی‌آوری‌اش به تصوّف و گوشه‌گیری و مردم‌گریزی و گسستگی از کارهای دیوانی دانسته‌اند. در این میان، گزارش

شمس‌الدین واسطی، دانشمند اصولی و فقیه شافعی (م ۷۷۶ ق / ۱۳۷۴ م)، در کتاب الطبقات العلیّة - که هنوز دستنویس مانده است - از زبان اسماعیل فارسی شنیدنی است. او آشکارا از بیماری و افسردگی سخت غزالی خبر می‌دهد. به بیان واسطی، غزالی به یاری برخورداری از عنایت‌های پروردگار از روان‌پریشی (جنون) رهایی یافت.^۱

به هر رو، غزالی در پایان زندگانی به بن‌بست سیاسی - عقیدتی رسیده بود. او راهی نداشت جز آنکه با نگارش نگاشته‌هایی مانند کیمیای سعادت و مشكاة الانوار و فضائل الانام و اماندگی و پشیمانی و بازگشت خویش را نشان دهد. آیا با کارهایی که بیشتر کرده بود، چنین بازگشتی دیر نبود؟ هنوز هم دیر نیست که غزالی‌شناسان و پژوهشگران نگاهی دوباره بیندازند به زندگی نامه و اندیشه‌های او.

جایگاه پاسخنامه در میان زمان‌نگاری نگاشته‌های غزالی

فراوانی نگاشته‌های امام محمد غزالی از دیرباز بررسی‌ها و نقدهایی را پدید آورده است. در فرهنگ ادبیات نگارشی اسلامی، بستن و پیوند دادن نگاشته یا نگاشته‌هایی به دیگری پیشینه داشته است، به ویژه اگر آن دیگری نویسنده و دانشمندی سرشناس و توانایی بوده است. غزالی هم به چنین سرنوشتی دچار آمده است زیرا، چه بسا کتاب یا رساله‌ای که ریخته خامه دیگری بوده ولی به نام و پای غزالی بسته‌اند. کارشناسان و پژوهشگرانی که در کتاب‌شناسی و یا اندیشه‌شناسی یک دانشمند برجسته کار می‌کنند با کوشش‌هایی جان‌فرسا و دشوار و باریک بینانه می‌توانند درستی و راستینی اندیشه یا نگاشته‌ای را به او در بوته نقد

۱. اعسم، الفیلسوف الغزالی، الملحق: ترجمة الغزالی فی "الطبقات العلیّة" للواسطی، صص

و بررسی نهند و با بهره‌وری از سبک‌شناسی و روش‌شناسی بیازمایند و نشان دهند که کدام نگاه‌ها خامه اوست یا به او بسته‌اند. با این همه، هنوز کاوش‌ها در این زمینه پایان نیافته است و بر آن نقطه پایان نهاده است. جستار انتقادی درباره نگاه‌ها غزالی با گفتار گوشه آلمانی (R. Gosche) در نیمه سده نوزدهم آغاز شد. گوشه با گفتاری درباره زندگی و نگاه‌های غزالی^۱ از ۴۰ نگاه غزالی به بررسی درستی یا ساختگی بودن کتاب‌ها و رساله‌های او پرداخت.

مک‌دونالد (D. B. Macdonald)، گفتاری نگاهت زیرعنوان «زندگی غزالی، با نگاهی ویژه به تجربه‌ها و دیدگاه‌های دینی او»^۲ و برخی از نگاه‌ها غزالی و به ویژه المضمون به علی غبراهله (← پوشیده از ناشایسته) را از او ندانست.

پس از این دو خاورشناس، اگناس گلدزیهر (Ignas Goldziher) مجارستانی تبار، نخست در ویرایش کتاب محمد بن تومرت، مهدی موحدان، با ترجمه فرانسوی گورفروا - دیمومبین، به سال ۱۹۰۳ در الجزایر و سپس، به هنگام نشر کتاب فضائح الباطنیة و فضائل المستظهریة^۳ نامور به کتاب المستظهری به سال ۱۹۱۶ در لیدن، درستی و پیوند اسرار العالمین به غزالی را به انکار نشست و درباره درستی برخی از نگاه‌ها او به کوتاهی سخن به میان آورد.

گردنر (W.H.T. Gairdner) آلمانی با بررسی کتاب مشکاة الأنوار غزالی

-
1. R. Gosche, *Über Ghazalis Leben und Werke*, Berlin, 1858.
 2. D. B. Macdonald, "Life of Al-Ghazali with Special Reference to his Religious Experience and Opinions", *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), vol. XXV (1899), pp. 71-132.
 3. I. Goldziher, *Die Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja Sekte*, Leiden, E. J. Brill, 1916, pp. 25-29.

گفتاری با عنوان "مشکاة الأنوار و مسئله غزالی" ^۱ نگاشت و آن را به سال ۱۹۱۴ نشر داد. ^۲

کوشش‌های نخستین در زمان‌نگاری (chronology) نگاشته‌های غزالی در نیمه نخست سده بیستم به دست گلدزیهر، ماسینیون، آسین پلاسیوس و مونتگمری وات به بار نشست. گلدزیهر در دیباچه کتاب مستظهري به کوتاهی به تاریخ نگارش پاره‌ای از نگاشته‌های غزالی اشاره کرد. لویی ماسینیون فرانسوی (L. Massignon) روزه‌ای تازه در این زمینه گشود و راه را برای پژوهش‌های آینده هموار ساخت. ^۳ ماسینیون در کتاب فراهم شده متن‌های چاپ نشده ویژه تاریخ تصوّف در کشورهای اسلامی، ^۴ زندگی غزالی را به چهار دوره بخش کرد و بر پایه دیباچه‌های نگاشته‌هایش، جدولی تاریخی از آنها پرداخت. اینک، زمان‌نگاری ماسینیون از نگاشته‌های غزالی را می‌بینیم:

1. W.H.T. Gairdner, "Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī Problem", *Der Islam*, vol.5 (1914), pp.121-153.

۲. بدوی، مؤلفات الغزالی، صص ۹-۱۰.

3. George F. Hourani, "A Reised Chronology of Ghazālī's Writings", *Journl of the American Oriental Society*, vol.104, No.2 (1984), p.289.

4. L. Massignon, *Recueil de textes inédit concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam*, Paris, 1929, p.93.

جدول پیشنهادی لویی ماسینیون

دوره نخست (۴۷۸-۴۸۴ ق / ۱۰۸۵-۱۰۹۱ م)
۱. وجیز
دوره دوم (۴۸۴-۴۸۸ ق / ۱۰۹۱-۱۰۹۵ م)
۲. مقاصد الفلاسفة ۳. تهافت الفلاسفة ۴. الاقتصاد فی الاعتقاد ۵. کتاب المستظهری [۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م]
دوره سوم (۴۹۲-۴۹۵ ق / ۱۰۹۸-۱۱۰۱ م)
۶. احیاء علوم الدین، آغاز نگارش پیش از ۴۹۲ و ۴۹۵. ۷. المستصفی من علم اصول الفقه، ۸. کیمیای سعادت ۹. منهاج العابدین؟
دوره چهارم یا واپسین دوره (۴۹۵-۵۰۵ ق / ۱۱۰۱-۱۱۱۱ م) در زادگاهش: توس
۹. معیارالعلم ۱۰. محک النظر ۱۱. المقصد الأسنى ۱۲. الأجوبة المسکنة ۱۳. میزان العمل ۱۴. جواهر القرآن، المضمون به علی غیر أهله ۱۵. مشکاة الأنوار ۱۶. مفصح الاحوال ۱۷. القسطاس المستقیم ۱۸. إجماع العوام ۱۹. فیصل التفرقة ۲۰. المنقذ من الضلال ۲۱. الرسالة اللدنیة.

همان گونه که پیداست، در سیاهه کوتاه ماسینیون سخنی از نگاشته‌های راستین و دروغین و بسته شده به غزالی به میان نیامده است و پاره‌ای از نوشته‌هایش یک جا در چهارمین دوره جا گرفته است.^۱

میگوئل آسین پلاسیوس (M. Asin Palacios) اسپانیایی در کتاب پر برگ و چهارجلدی معنویت غزالی،^۲ برای نخستین بار از نگاشته‌های

۱. بدوی، همان، ص ۱۱.

2. M. Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*, I, Madrid-Granada, 1934-1941, pp.35-36.

راستین و دروغین غزالی سخن گفت و در جلد چهارم، صص ۳۸۵ - ۳۹۰ کتاب‌های زیرین را ساختگی دانست و یا در پیوند آنها به غزالی دو دلی نشان داد:^۱

۱. سرّ العالمین ۲. الدرة الفاخرة ۳. منهاج العارفين ۴. مکاشفة القلوب ۵. روضة القلوب ۶. الرسالة اللدنیة .

در پی بررسی دانشورانۀ پلاسیوس، و. مونتگمری وات (W. M. Watt)، اسلام‌شناس انگلیسی، گفتاری با عنوان «درستی کارهای پیوند یافته به غزالی»^۲ در مجله انجمن آسیایی همایونی نشر داد و برای بازشناسی درستی و نادرستی نگاشته‌های پیوند یافته به غزالی سه معیار زیرین را پیش‌رو گذاشت: الف. غزالی، پیامبری را منشی (ملکه‌ای) برتر از خرد برمی‌شمارد؛ ب. غزالی، به گفته پلاسیوس، نگاشته‌هایش را به گونه منطقی می‌پردازد؛ پ. پایگاه غزالی از باورها و بینش‌های تسنن.^۳

دیری نباید که وات به لغزش خویش پی برد زیرا، معیار نخست به واپسین دوران زندگی غزالی بستگی می‌یابد، و همان گونه که در دوران‌های پیشین دیده می‌شود، غزالی خرد را بالاترین خوی‌ها و منش‌ها (ملکه‌ها) می‌بیند. دومین معیار در چهارچوب تنگ و محدودی قرار دارد زیرا، به دشواری می‌توان گمان برد که غزالی ناگزیر کتاب‌هایش را به گونه منطقی کامل و بی دوباره‌گویی یا در هم آمیختگی برخی از مایه‌ها به یکدیگر نوشته باشد. معیار سوم، همان گونه که دیدگاه مک‌دونالد هم همین است، بهره چندانانی ندارد زیرا، رویکرد غزالی به تصوّف به معنای

۱. بدوی، همان، ص ۱۱.

2. W. M. Watt, "The authenticity of the works attributed to al-Ghazālī", *Journal of the Royal Asian Society*, (1952), pp.24-45.

شامل "یادداشت‌هایی بر زمان‌نگاری" به کوتاهی، صص ۴۳-۴۴.

3. *Ibid*, p.42

رویکردانی او از پیروان مذهب اشعری نیست.^۱
 بر شالوده آنچه گفته آمد، وات با درهم آمیزی معیارهای سه گانه،
 بخش بندی زیرین از نگاشته های غزالی را به دست داد:^۲

نخستین جدول پیشنهادی موتگمری وات

دوره نخست
۱. مقاصد ۲. تهافت ۳. معیار العلم ۴. مستظهری ۵. اقتصاد
دوره دوم
۶. احیاء ۷. بداية الهداية ۸. الحکمة فی مخلوقات الله ۹. المقصد الأسنى ۱۰. املاء فی إشکالات (مشکلات) الاحیاء ۱۱. المضمون به على غير أهله ۱۲. جواهر القرآن ۱۳. أربعين ۱۴. کیمیای سعادت
دوره سوم
۱۵. قسطاس ۱۶. إلجام العوام ۱۷. فیصل التفرقة
دوره چهارم
۱۸. ایها الولد ۱۹. اباحیه ۲۰. منقذ ۲۱. مشکاة الأنوار

آنگاه، وات درستی پاره ای از نگاشته های غزالی را به چالش می گیرد و از دیدگاه های پلاسیوس و مک دونالد در نپذیرفتن کتاب های درّه، منهاج العارفين، مکاشفه، روضة، الرسالة اللدئیة، سرّ العالمین و أجوبة خرده می گیرد و درستی و پیوند راستین کیمیای سعادت تازی، المضمون الصغیر، منهاج العابدین، معراج السالکین و میزان العمل را به انکار می نشیند. وات، همچنین در درستی و پیوند راستین بخش ها و پاره هایی از کتاب های بداية الهداية (واپسین

۱. بدوی، مؤلفات الغزالی، ص ۱۱.

2. Watt, *Ibid*, pp.43-44.

فصل، صص ۴۰-۴۷، چاپ قاهره، ۱۳۵۳ هـ)، دیباجه کتاب الاملاء فی مشکلات الاحیاء دو دلی نشان می دهد ولی در برابر، المضمون به علی غیر اهله را از غزالی می داند زیرا، به گفته وات، دربرگیرنده فراهم شده ای از اندیشه های روشن اوست. وات در سامان دهی تاریخی زیر، برنخستین قاعده یعنی، استناد به اشاره های گفته آمده در دیگر نگاشته های غزالی تکیه ورزیده است:

جدول نهایی پیشنهادی موتگمری وات

۱. نوشته های حتمی آغازین
۱. مقاصد ۲. تهافت ۳. معیار العلم ۴. محک النظر ۵. مستظهري ۶. اقتصاد
۲. نوشته های روزگار بازسازی
۷. احیاء ۸. بدایة ۹. الحکمة ۱۰. المقصد الأسنى ۱۱. املاء ۱۲. المضمون به ۱۳. جواهر القرآن ۱۴. أربعين ۱۵. کیمیای سعادت
۳. نوشته های حتمی واپسین
۱۶. قسطاس ۱۷. الجام العوام ۱۸. فیصل التفرقة
۴. دوران شور و ذوق
۱۹. ایها الولد ۲۰. اباحیه ۲۱. منقذ ۲۲. مشکاة الأنوار

همان گونه که می بینیم، دسته بندی وات زمان نگاری ناب نیست بلکه بر پایه موضوع و باورهای نگاشته هاست. در حالی که چهار دسته بندی وات به سختی با دوره های چهارگانه زندگی غزالی می خواند و هماهنگ است، ویژگی مشترکی در زمان میان کارهای خاص در دسته های گوناگون وجود دارد.

پس از وات، فرید جبر، کشیش مسیحی، بر پایه طبقات سبکی، گفتاری درباره زندگی و آثار غزالی در ۱۹۵۴ نشر داد و زمان نگارش برخی از

نگاشته‌های او را مشخص کرد.^۱

جرج حورانی (G. F. Hourani) در گفتاری با عنوان "زمان‌نگاری نگاشته‌های غزالی" بر پایه کتاب منقذ و دیگر منابع کهن به دستاوردهایی رسید که تا اندازه‌ای باریک بینانه‌تر از کاروات بود و باروش‌های کلی او همراه می‌نمود و شمار بیشتری از نگاشته‌های او را در بر می‌گرفت.^۲

جرج حورانی در بازنگری خود بر این گفتار به دستاوردهایی رسید که کمی پایین‌تر از آن بیشتر سخن خواهم گفت.

تا اینجا، هیچ کدام از خاورشناسان و غزالی‌شناسان یاد شده به پاسخنمه اشاره‌ای نکردند. در سال ۱۹۵۹، کتاب موريس بويژ (Maurice Bouyges) زیر عنوان جستاری در زمان‌نگاری آثار غزالی با ویرایش میشل آلار (M. Allard) به چاپ رسید. حورانی به هنگام نگارش گفتار اصلی خود کتاب بويژ را ندیده بود. بويژ در جدولی که از نگاشته‌های غزالی به دست داد. پاسخنمه را در سومین دوران زندگی او گنجانده. بويژ زندگی غزالی را به پنج دوره بخش کرد و جدولی از زمان‌نگاری کارهای او را بدین گونه سامان بخشید:

-
1. F. Jabre, "La biographie et l'œuvre de Ghazālī reconsiderées à la lumière des *Ṭabaqāt de Subkī*", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, 1 (Cairo, 1954), pp.73-102.
 2. G.F. Hourani, "The Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, vol.79, No.4(1959), pp.225-233.

جدول پیشنهادی موريس بويژ

۱. نخستين سال‌ها (۴۶۵-۴۸۷ ق / ۱۰۷۲-۱۰۸۵ م) يا پيش از مرگ امام‌الحرمين جوينی
۱. التعليقة فى فروع المذهب ۲. المنحول فى اصول الفقه
۲. نخستين دوره آموزش همگانی (۴۷۸-۴۸۸ ق / ۱۰۸۵-۱۰۹۵ م)
۳. بسيط ۴. وسيط ۵. وجيز ۶. الخلاصة فى الفقه ۷. المتحل فى علم الجدل ۸. مآخذ الخلاف ۹. لباب النظر ۱۰. تحقيق المآخذ ۱۱. المبادئ والغايات ۱۲. شفاء الغليل ۱۳. فتوى (لابن تاشفين) [۴۸۴ ق / ۱۰۹۱ م] ۱۴. الفتوى الزيدية ۱۵. غاية الغور فى دراية الدور (فى المسألة السريجية) [۴۸۴ ق / ۱۰۹۴ م] ۱۶. تهافت الفلاسفة [۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م] ۱۷. مقاصد الفلاسفة [۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م] ۱۸. معيار العلم [پس از تهافت و پيش از سفر دمشق] ۱۹. معيار العقول [۴۸۷-۴۸۸ ق / ۱۰۹۴-۱۰۹۵ م] ۲۰. محك النظر فى المنطق [۴۸۷-۴۸۸ ق / ۱۰۹۴-۱۰۹۵ م] به گفته ذهبي اين كتاب در دمشق نوشته شده است* [۴۸۷-۴۸۸ ق / ۱۰۹۴-۱۰۹۵ م] به گفته سليمان دنيا در الحقيقة عند الغزالي، اين كتاب در سال‌هاى پايانى زندگى غزالي نوشته شده است* [۲۲. فضائح الباطنية و فضائل المستظهرية (المستظهرى) [۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م] ۲۳. حجة الحق [۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م] ۲۴. الاقتصاد فى الاعتقاد [۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م] حنا فاخورى و خليل جر در الفلسفة العربية برآنند كه اقتصاد در سال ۴۸۹ ق / ۱۰۹۶ م نوشته شده است* [۲۵. الرسالة القدسية فى العقائد [۴۸۸-۴۸۹ ق / ۱۰۹۵-۱۰۹۶ م] ۲۶. المعارف العقلية و الأسرار الهيّة [۴۷۸-۴۸۹ ق / ۱۰۸۵-۱۰۹۶ م] ۲۷. قواعد العقائد [۴۸۸-۴۸۹ ق / ۱۰۹۵-۱۰۹۶ م]

۳. دوران گوشه‌گیری و گسستگی (۴۸۸-۴۹۹ ق / ۱۰۹۷-۱۱۰۵ م)

۲۸. احیاء علوم الدین [میانۀ سال‌های ۴۸۹-۴۹۹ ق / ۱۰۹۶-۱۱۰۱ م]
۲۹. فی مسألة کلّ مجتهد مصیب [نگارش یافته در دمشق] ۳۰. جواب [غزالی به مؤیدالملک درباره دعوت او از غزالی برای تدریس در نظامیۀ بغداد، ۴۹۴ ق / ۱۱۰۰ م] ۳۱. مفضل الخلاف ۳۲. جواب المسائل الأربع التي سألتها الباطنية بهمدان (پاسخنامه غزالی به اسماعیلیان همدان) ۳۳. المقصد الأسنى فی شرح اسماء الحسنی [میانۀ سال‌های ۴۹۰-۴۹۵ ق / ۱۰۹۶-۱۱۰۱ م، به گفته نویسندگان الفلسفة العریة*] ۳۴. رسالة فی رجوع اسماء الله الى ذات واحدة على رأى المعتزلة والفلاسفة ۳۵. بداية المجتهد [فاخوری و جر زمان نگارش آن را میانۀ سال‌های ۴۹۰-۴۹۵ ق / ۱۰۹۶-۱۱۰۱ م دانسته‌اند*] ۳۶. الوجیز [صفر ۴۹۵ ق / ۱۱۰۱ م] ۳۷. جواهر القرآن [۴۹۵-۴۹۸ ق / ۱۱۰۱-۱۱۰۴ م] ۳۸. الأربعین فی أصول الدین [بخشی از جواهر که غزالی پس از گریز از بغداد آن را در توس نگاشته است*] ۳۹. المضمون به علی غیر اهله ۴۰. المضمون الصغیر [از دیدگاه ماسینیون، هر دو مضمون در میانۀ سال‌های ۴۹۵-۵۰۵ ق / ۱۱۰۱-۱۱۱۱ م نوشته شده است] ۴۱. القسطاس المستقیم [۴۹۷ ق / ۱۱۰۳ م] ۴۲. کتاب الدرج ۴۳. فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة [۴۹۷ ق / ۱۱۰۳ م] ۴۴. القانون الکلی فی التأویل ۴۵. کیمیای سعادت [به گفته ماسینیون، نگارش یافته در میانۀ سال‌های ۴۹۰-۴۹۵ ق / ۱۰۹۶-۱۱۰۱ م، پس از جواهر*] ۴۶. ایها الولد [از دیدگاه فاخوری و جر، نگاشته ۵۰۵ ق / ۱۱۰۶ م در نیشابور] ۴۷. نصیحة الملوك [پس از بازگشت غزالی از شام در ۴۹۸-۴۹۹ ق / ۱۱۰۴-۱۱۰۵ م] ۴۸. زاد آخرت (فارسی) ۴۹. رسالة الى ابي الفتح احمد بن سلامة بالموصل [پیش از ۵۰۰ ق / ۱۱۰۶ م] ۵۰. الرسالة اللدنية ۵۱. رسالة إلى بعض أهل عصره ۵۲. مشکاة الانوار [پیش از ۵۰۰ ق / ۱۱۰۶ م] ۵۳. تفسیر یاقوت التأویل ۵۴. الكشف والتبيين فی غرور الخلق اجمعین [در حدود سال ۴۹۰ ق / ۱۰۹۶ م] ۵۵. تلبیس ابلیس [شاید بتوان گفت پس از احیاء نوشته شده است]

۴. دوران دوم آموزش (میانه سال‌های ۴۹۹-۵۰۳ ق / ۱۱۰۵-۱۱۰۹ م)
۵۶. المنقذ من الضلال [۵۰۱-۵۰۲ ق / ۱۱۰۷-۱۱۰۸ م] ۵۷. فی عجائب الخواص ۵۸. غایة الغرور ۵۹. المستصفی من علم الاصول [۶ محرم ۵۰۳ ق / ۱۱۰۹ م در نیشابور به گفته ابن اثیر] ۶۰. سرّ العالمین و کشف ما فی الدارین ۶۱. الإملاء علی الإحياء [۵۰۳ ق / ۱۱۰۹ م در نیشابور]
۵. واپسین سال‌های (۵۰۳-۵۰۵ ق / ۱۱۰۹-۱۱۱۱ م)
۶۲. کشف علوم الآخرة ۶۳. إلجام العوام عن علم الکلام [میانه سال‌های ۵۰۴-۵۰۵ ق / ۱۱۱۰-۱۱۱۱ م] ۶۴. منهاج العابدین [به گفته ماسینیون در میانه سال‌های ۴۹۲-۴۹۵ ق / ۱۰۹۸-۱۱۰۱ م و به گفته بویژ در پایان سال‌های زندگی غزالی نوشته شده است. محی‌الدین عربی بر آن است که منهاج العابدین از ابوالحسن علی مسقر بستی است. برخی از خاورشناسان، مانند گردنر (Gairdner)، گوشه، پلاسیوس، دبور، این کتاب را از غزالی ندانسته‌اند و برخی هم مانند ماسینیون در پیوندش به او دو دلی نشان داده‌اند. ماسینیون به مدارج السالکین اشاره‌ای نمی‌کند ولی، نویسندگان الفلسفة العربیة [که به فارسی ترجمه شده است] زمان نگارش آن را میانه سال‌های ۵۰۴-۵۰۵ ق / ۱۱۱۰-۱۱۱۱ م دانسته‌اند*]

بویژ در ۱۹۵۱/۱/۲۲ جهان را بدرود گفت و دستنگاشت کتاب او تا ژانویه سال ۱۹۲۴ آماده چاپ بود ولی، پس از مرگ او آلا ر آن را با افزونی‌هایی چند نشر داد. بویژ به گستردگی درباره نگاشته‌ای غزالی سخن گفت و از هر دستنویسی به ویژه در قاهره و استانبول آگاه می‌شد، بهره می‌گرفت. او در هفت پیوست کتابش، درباره نگاشته‌های بستی به

*. عبد‌الکریم العنما (مجموعه حقه)، سيرة الغزالی و اقوال المتقدمین فیہ، دمشق، دارالفکر،

غزالی نیز گفتگو کرد تا آنکه به شماره ۳۸۳ نگاشته رسید. آلاز از روی کتاب بروکلیمان، بر سیاهه بویژ افزود تا آنجا که به شماره ۴۰۴ نوشته افزون شد. آلاز از کتاب‌های ساختگی و نگاشته‌هایی که در پیوندشان به غزالی دو دلی هست و کتاب‌هایی که با عنوان‌های گوناگون آمده است سخن گفت. کار آلاز، بر روی هم بسیار برجسته و چشمگیر است زیرا، گذشته از بهره‌گیری از کوشش‌ها و کندوکاوهای گذشتگان، به جستجوهای در کتابخانه‌های استانبول و دارالکتب المصریة قاهره نیز پرداخته است.

کار چشمگیر و دانشورانه‌ای که پس از بویژ درباره نگاشته‌های غزالی انجام گرفت، مؤلفات الغزالی دکتر عبدالرحمن بدوی مصری بود که چاپ نخست در ۱۹۶۱ (در دو جلد) و چاپ دوم بی‌کم و کاست در ۱۹۷۷ (در یک جلد) نشر یافت.^۱

دکتر بدوی نگاشته‌های غزالی را به هفت گونه بخش کرده است. گونه نخست نگاشته‌هایی است که در پیوندشان به غزالی هیچ گونه دو دلی نمی‌توان نشان داد و شماره ۱ تا ۷۳ را به سامان تاریخ نگارش، در بر می‌گیرد (صص ۱-۲۳۸) پاسخنمه در ردیف ۳۲ این سیاهه جا دارد. گونه دوم از نگاشته‌هایی سخن به میان آمده است که در درستی پیوندشان به غزالی دو دلی است که شماره ۷۳ تا ۹۵ در شمار آنهاست (صص ۲۳۹-۲۷۶). گونه سوم، نگاشته‌هایی که بهتر است آنها را از غزالی ندانیم و بیشترشان در جادوگری، طلسم و دانش‌های پنهانی است. شماره‌های ۹۶ تا ۱۲۷ این گونه نوشته‌هاست (صص ۲۷۷-۳۰۲). گونه چهارم نوشته‌هایی است که به گونه‌ای جداگانه پرداخته شده است و تک‌نگاری است و با نام‌هایی دوگانه آمده است از شماره ۱۲۸ تا ۲۲۴ (صص

۱. عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، کویت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ۱۹۷۷ م در ۵۷۰ صفحه.

۳۰۳-۳۵۲). گونه پنجم، کتاب‌های ساختگی و دروغین، از شماره ۲۲۵ تا ۲۷۳ (صص ۳۰۳-۳۵۲). گونه ششم، کتاب‌های گمنام از شماره ۲۷۴ تا ۳۸۰، (صص ۳۸۹-۴۲۶). گونه هفتم، دستگاشت‌های بازمانده و پیوند یافته به غزالی از شماره ۳۸۱ تا ۴۵۷، (صص ۴۲۷-۴۶۸).

بدین سان، دکتر بدوی بر پایه زمان نگارش، ۷۲ کتاب و رساله را بی‌گمان از غزالی دانسته است.^۱

حورانی و زمان‌نگاری نگاهشته‌های غزالی

تازه‌ترین کاری که درباره زمان‌نگاری نگاهشته‌های غزالی انجام گرفته است گفتاری است که به دست جورج حورانی در مجله انجمن آمریکایی خاورشناسی (JAOS) نشر یافته است.^۲ حورانی پس از بررسی همگی کارهایی که در زمینه زمان‌نگاری نگاهشته‌های غزالی نوشته آمده بود خرده‌هایی در آنها دید و از آن رو به نگارش نخستین گفتار خویش در ۱۹۵۹ دست زد. جرج حورانی به هنگام نگارش گفتار یاد شده از دو کتاب در این زمینه بی‌خبر مانده بود: یکی، مطالعات در غزالی^۳ از حوا لازاروس-یافه که در ۱۹۷۵ نشر یافته بود و دیگری، کتاب بررسی زمان‌نگاری آثار غزالی موريس بويژ که در ۱۹۵۹ با ویرایش میشل آلا ربه چاپ رسیده بود و پیشتر از آن سخن گفتم.

حورانی با بررسی همگی نگاهشته‌هایی که در زمینه زمان‌نگاری و نیز نشرهای آثار غزالی هنگام نوشتن گفتار دوم خود دیده است، در نخستین

۱. بدوی، همان.

2. George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, vol.104, No.2(1984), pp.289-302.

3. H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1975.

گفتارش بازنگری کرده است. حورانی کوشیده است تا بر پایه زیستنامه‌ها و آثار خود غزالی و به ویژه منقذ، سامان و تاریخ‌های نگاشته‌های غزالی را به دست دهد. او برای دستیابی به خواسته‌اش، زندگانی غزالی را به چهار دوره بخش کرده است تا بهتر بتواند اندیشه و تکاپوهای نگارشی و آموزشی او را در یک محتوای کتابشناسی نشان دهد. دوره‌های چهارگانه زندگی غزالی برابر پیشنهاد حورانی این گونه است:

۱. نخستین دوران آموزش و نگارش غزالی که تاریخ آن دانسته نیست، دربرگیرنده زمان پیش از مرگ امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵-۱۰۸۶ م) تا بازگشت او از بغداد به سال ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م است. غزالی به سال ۴۵۰ ق / ۱۰۵۸ در تابران توس پا به جهان گذاشت و در جوانی به نیشابور رفت تا پای درس امام الحرمین بنشیند. می‌دانیم که تا جوینی زنده بود، غزالی آغاز به تدریس و نگارش کرد. تنها نگاشته‌ای که بی‌گمان غزالی در این هنگام نگاشت منخول است. منخول یعنی، گزیده و چکیده.

دیری نباید که جوینی جهان را بدرود گفت و غزالی به اردوگاه (مَعْسُکَر) خواجه نظام الملک، وزیر توانای پادشاه سلجوقی پیوست و شش سال با احترام در آنجا بماند. غزالی در ۴۸۴ ق / ۱۰۹۱-۱۰۹۲ م به سرپرستی فقه شافعی در نظامیه بغداد گماشته شد و برای چهار سال - از ۴۸۴ تا ۴۸۸ ق / ۱۰۹۱-۱۰۹۲ تا ۱۰۹۵ م - در سمت استادی نظامیه بغداد به تدریس نشست.

غزالی در دو جا به ما گزارش می‌دهد که در دوران نخست آموزش در دانش فقه و حقوق کتاب نوشته است: یکی در مستصفی و دیگری در منقذ. غزالی در مستصفی از نگارش کتاب‌ها و رساله‌هایی در فقه و اصول در آغاز جوانی‌اش سخن می‌گوید و در منقذ از رویکردش به دانش‌های آن جهانی و به دست آوردن رازهای درونی دین می‌نگارد که زمان نگارش بیشتر

نگاشته‌های حقوقی و فقهی او را در حدود و سال ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م تعیین می‌کند. اگر چه مستصفا در زمان‌های بعدتر نگاشته آمد ولی دست‌کم برخی از رساله‌های فقه و اصول غزالی در بغداد نگاشته شد.

هنگامی که غزالی در بغداد به سر می‌برد، نگاشته‌هایی چند در موضوع‌های تازه نوشت که می‌توان به سیاهه آنها از مقاصد الفلاسفة تا میزان العمل نگاهی افکند. از خواندن منقذ پیداست که غزالی، برای دریافت بهتر و ژرف‌تر حقیقت دینی، به مطالعه و پژوهش در چهار رشته کلام، فلسفه، آیین اسماعیلی و تصوّف پرداخت. غزالی هیچ اشاره‌ای به نگارش چیزی درباره دانش کلام پیش از نوشتن درباره سه رشته دیگر نمی‌کند. او پیشتر کلام را [در گرگان و نیشابور] خوانده بود. تنها کتاب او در این رشته به نام الاقتصاد فی الاعتقاد به احتمال به پایان سال‌های ماندنش در بغداد بستگی می‌یابد. ویژگی‌های مشترکی میان کتاب‌هایی که غزالی درباره فلسفه و آیین اسماعیلی نگاشت به چشم می‌خورد ولی، سامان آنها یکی نیست.

غزالی تصوّف را فراگرفت ولی هنوز تا آن هنگام چیزی در آن باره نگاشت. میزان العمل اگر چه کتابی اخلاقی است ولی، همان‌گونه که منقذ نشان می‌دهد، همگام است با رویکرد غزالی به رفتار و سلوک به هنگام نزدیک شدنش به تصوّف.

۲. نخستین دوران از گوشه‌گیری و گسستگی او برای یازده سال ادامه می‌یابد. یعنی، از بازگشت غزالی از بغداد در ذی‌قعدة ۴۸۸ ق / نوامبر ۱۰۹۵ م تا تدریس دوباره‌اش در نیشابور در ذی‌قعدة ۴۹۹ ق / ژولای ۱۱۰۶ م (منقذ / ۱۵۳).

سفر غزالی نزدیک به دو سال در سوریه، میان دمشق و فلسطین، به درازا کشید. در آنجا بود که به احتمال، همگی کتاب سترگ و بهتر بگویم بزرگ‌ترین نگاشته خود را - احیاء - به نگارش درآورد. بدین گونه، او پیش

از آمدن صلیبیان نخست به شام در سال ۴۹۳ ق / ۱۰۹۹ م سوریه را ترک کرده بود. غزالی از یورش صلیبیان در نگاشته‌هایش دم نمی‌زند. از سوریه به حج رفت و از مکه و مدینه دیدن کرد که به احتمال در پایان سال ۴۹۰ ق / نوامبر ۱۰۹۷ م انجام گرفت.

غزالی، آنگاه به بغداد بازگشت و سپس راهی ایران شد و هنگامی که به زادگاهش - توس - رسید در یک خانقاه زیست. اگر دو سال ماندن غزالی را در سوریه از یازده سال دوران دوم زندگی‌اش کم کنیم نه سال می‌ماند که میان حج، بغداد، شهرهای ایران و توس بخش می‌شود. اینکه غزالی بیشتر این سال‌ها را در کجا مانده، بر ما پوشیده مانده است. شاید بتوان گفت در توس ولی، برگه‌ای در دست نیست.

۳. سومین دوران زندگی غزالی هنگامی آغاز می‌شود که او زندگی گوشه‌گیری و گسستگی را پشت سر می‌گذارد و در ذی‌قعدة ۴۹۹ ق / ژولای ۱۱۰۶ م به تدریس نیشابور تن می‌دهد. پایان این دوران دانسته نیست ولی سال ۵۰۳ ق / ۱۱۰۹ - ۱۱۱۰ م پیشنهاد خوبی است؛ زیرا، غزالی در ۶ محرم ۵۰۳ / ۵ آگوست ۱۱۰۹ م کتاب مهم مستصفی را در اصول فقه به رشته نگارش در آورد. نگارش این کتاب با بودن در دوران گوشه‌گیری و گسست جور در نمی‌آید.

۴. چهارمین دوره زندگانی غزالی، در واقع، گسست و گوشه‌گیری پایانی اوست در زادگاهش: توس که تا مرگ وی در ۱۴ جمادی‌الآخر ۵۰۵ ق / ۱۸ دسامبر ۱۱۱۱ م پایید. تنها یک نگاشته به این دوران پیوند می‌گیرد و آن إجماع العوام است، چرا که زودگذری و کوتاهی این دوران را تایید می‌کند.^۱

1. G. F. Hourani, "A Revised chronology of Ghazālī's Writings", pp.290-291.

جدول پیشنهادی جرج حورانی برای زمان‌نگاری کارهای غزالی

المنخول فی اصول الفقه (چاپ نشده) نگاشته پیش از ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ - ۱۰۸۶ م، به هنگام تدریس امام الحرمین در نیشابور.^۱ آوردن این نگاشته به عنوان نخستین کار غزالی به معنای آن نیست کتاب دیگری به این دوران بستگی نمی‌یابد.

۱. مآخذ الخلاف ۲. لباب النظر ۳. تحصین المآخذ ۴. المبادی و الغایات. از این چهار کتاب هیچ کدام به دست ما نرسیده است. معیار العلم (ص ۲۳)، که به پایان نخستین دوران زندگی غزالی (۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م) بستگی دارد، از این چهار کتاب به ترتیب در روش‌های گفتگوی حقوقی و فقهی یاد می‌کند. بدوی (ص ۳۳) سامان سیاهه این چهار کتاب را نزدیک به نظم زمان‌نگاری تألیف آنها می‌داند. دست‌کم شماره ۳ بایستی پس از شماره ۱ بیاید. بر روی هم، این دسته نمی‌تواند به بیشتر دیگر کتاب‌های آغازین درباره فقه و حقوق مربوط گردد.

شفاء الغلیل فی القیاس و التعلیل، نام‌های گوناگونی برای این نگاشته آمده است، از آن میان علل به جای غلیل. زمان نگارش شفاء الغلیل پس از مبادی و نزدیک به آن است (محک، ص ۹۱)، پیش از مستظهري (متن تازی، ص ۵۲).

سه کتاب دیگر می‌تواند به هم پیوند گیرد ولی شاید پیش یا پس یا در میانه گروه پیشین قرار گیرد. نام هیچ کدام از آنها پیش از احیاء نیامده است:

۱. تاج الدین سُبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ویراسته حلو و طناحی، قاهره ۱۳۸۸ هـ / ۱۹۶۸ م، ج ۶، صص ۲۲۵. تأیید یافعی در مرآت الجنان، برگ ۲۵۷ ب، به نقل از: M. Smith, *Al-Ghazālī's Life and Personality*, London, 1944, p.16.

۲. در چاپ، تحسین آمده است که بی‌گمان، لغزش چاپی است.

(۱) البسيط (چاپ نشده) در احیاء^۱ (ج ۱، ص ۱۰۸) و نیز جواهر القرآن (ص ۲۲)، به عنوان اثری فقهی از دوران نخستین زندگی غزالی یاد شده است. بسيط را کوتاه شده نه‌ایه‌المطلب جوینی (بویر، ص ۱۲) دانسته‌اند ولی، بلندتر از آن است.

(۲). الوسيط (چاپ نشده) احیاء (ج ۱، ص ۱۰۸، چاپ ۱۳۲۶ هـ قاهره) و نیز جواهر (ص ۲۲) آن را کار فقهی روزگار نخستین زندگی غزالی می‌دانند. همان گونه که غزالی در دیباجه و سيط می‌نویسد، این کتاب کوتاه شده سيط است (بویر، ص ۱۳).

(۳) الوجيز فی الفقه الشافعي (قاهره، ۱۳۱۷ هـ / ۱۸۹۹ - ۱۹۰۰ م) احیاء (ج ۱، ص ۱۰۸، چاپ ۱۳۲۶ هـ قاهره) و جواهر هر دو، وجيز را پس از سيط و و سيط آورده‌اند. وجيز، چکیده فقه شافعی و شاید کتاب درسی دانشجویان بود.

بویر تاریخ نگارش وجيز را خیلی دیرتر، میان احیاء و جواهر می‌داند. دلیل او یادداشتی است بر دستنگاشت قاهره، دیرتر از ۶۵۶ ق / ۱۲۵۸ م که تاریخ ۴۹۵ / ۱۱۰۱ م را به دست می‌دهد. گمان نمی‌کنم بتوان دلیل بویر را برای نادیده گرفتن ارجاع خود غزالی به وجيز در پیوند نزدیک با سيط و و سيط نادیده گرفت. از سوی دیگر، بدوی (مؤلفات، ص ۲۵) و لازاروس (صص ۲۱۰، ۳۷۸-۳۷۹، ۴۰۷) بر پایه سبک و محتوا، دیدگاه بویر را آشکارا رد کرده‌اند.

خلاصة المختصر و نقاوة المختصر (چاپ نشده)، همان گونه که در احیاء (ج ۱، ص ۳۰، نشر عراقی، ص ۱۰) آمده است، مختصر نگاشته اسماعیل مُزنی، فقیه شافعی مذهب (م ۲۶۳ ق / ۸۷۷ م) سده سوم هجری و شاید کار غزالی، خلاصة آن کتاب درسی بوده است.

۱. چاپ ۱۳۲۶ هـ / ۱۹۰۸ - ۱۹۰۹ م به نقل از بویر. دیگر ارجاع‌ها به احیاء در این گفتار به چاپ عراقی از نشر ۱۳۵۷-۱۳۵۶ هـ قاهره خواهد بود.

بویژ دلیل‌های قاطعی می‌آورد تا خلاصه را پس از بسط و وسیط جا دهد ولی، حقیقت این است که بی‌گمان آن را نمی‌توان به هیچ یک از دیگر کتاب‌های فقهی پیشین غزالی مربوط دانست.

تهذیب الاصول (ناپدید) غزالی در احیاء (ج ۱، ص ۳ و ج ۳) به این کتاب خود به عنوان کاری در فقه، که درازتر از مستصفی بوده است، ارجاع می‌دهد. بویژ، نخستین اشاره را می‌دانست ولی آن را نپذیرفت (ص ۷۰) زیرا، نمی‌توانست باور کند که غزالی کتابی در فقه پُر برگتر از مستصفی نوشته باشد. بدوی استدلال بویژ را به ریشخند می‌گیرد (صص ۲۱۰-۲۱۱). خود غزالی با نگاشتن این جمله که "ما این مطلب را به درازا در تهذیب الاصول بحث کرده‌ایم" (ارجاع دوم، ۱، ۱۱۱)، موضوع را حل کرده است. راهی برای تعیین دقیق تاریخ نگارش تهذیب نمی‌ماند ولی با نگاه به بیشتر دیگر کتاب‌های حقوقی، چنین می‌نماید که دستاورد نخستین دوران زندگانی غزالی است.

پنج نگاشته زیرین غزالی درباره فلسفه و آیین اسماعیلی که می‌تواند پشت سر هم قرار گیرد، با دقت و تاریخ‌گذاری به بخش بعدی چهار سال در بغداد پیوند می‌یابد.

هیچ ارجاع و اشاره‌ای نیست تا بتوان این کتاب‌ها را به دسته پیشین پیوند زد ولی، بر روی هم، کتاب‌های فلسفی و اسماعیلی‌شناسی غزالی پس از آن کتاب‌های فقهی‌اش جا می‌گیرد چرا که خود غزالی در منقذ (ص ۷۹ به بعد) از سامان مطالعاتش سخن می‌گوید. چند ویژگی مشترک مانع از آن نیست.

یک. مقاصد الفلاسفة، ویرایش م. س. کردی (قاهره، ۱۳۵۵ هـ / ۱۹۳۶ م)، سه بخش. از آنجا که این کتاب در بغداد نوشته شده است (منقذ، ص ۸۵) نمی‌تواند زودتر از ۴۸۴ ق / ۱۰۹۱-۱۰۹۲ م نگارش یافته باشد. در مقاصد، (فصل ۱، صص ۲-۳؛ فصل ۳، ص ۷۷)،

همچنین در منقذ (ص ۸۴) آشکارا می‌خوانیم که نگارش این کتاب، که به عنوان زمینه تهافت نوشته شده است، با نگاه به برگه و دلیلی که برای تاریخ‌های تهافت و مستظهري در دست داریم، پس از ۴۸۶ ق (پایان یافته ۲۰ ژانویه ۱۰۹۴ م) پایان یافته است. این کتاب بایستی در ظرف "کمتر از دو سال" نوشته شده باشد - هنگامی که غزالی در زمان آسودگی و به هدف درک فلسفه، این رشته را می‌خوانده است (منقذ، ص ۸۵).

دو. تهافت الفلاسفة، نشر بویژ (M. Bouyges, *Bibliotheca Arabica Scholasticorum* II، بیروت، ۱۹۲۷ م) پس از مقاصد، (مقاصد، فصل ۱ / ۲-۳ و ۷۷ / ۲؛ منقذ، ۸۴۱-۸۵) دستنگاشت فاتح / ۲۹۱ استانبول می‌آورد که تهافت در "محرم ۴۸۸ ق / ۲۱ ژانویه ۱۰۹۵ م پایان یافته است".^۱ بدین گونه، به احتمال بیشتر این کتاب در ۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م نوشته شده است. غزالی در منقذ می‌گوید "نزدیک به یک سال" در واکنشی انتقادی بر سر فلسفه گذراند پس از آنکه کمتر از دو سال در درک آن سپری ساخت. چندین ارجاع و اشاره به تهافت وجود دارد. در دسترس‌ترین آنها به زمان‌نگاری، معیار (صص ۲۲، ۱۱۶۱، ۱۷۴) است که معیار را تکلمه تهافت در منطق توصیف می‌کند.

سه. معیار العلم فی فن المنطق، نشر م. س. کردی (قاهره، ۱۳۲۹ هـ / ۱۹۱۱ م). تهافت (صص ۱۷ و ۱۸) آن را به عنوان ضمیمه زیر عنوان معیار العقل پیش‌بینی می‌کند. تهافت (ص ۲۱۳) به این کتاب به عنوان مدارک العقول اشاره می‌کند که پیشتر نگارش یافته است (صنّفناه). معیار (صص ۲۲، ۱۶۱، ۱۷۴) بخشی از آن را بر این پایه که اصطلاحات فنی در تهافت را شرح می‌دهد، توجیه می‌کند. بدین سان، پیوند این دو کتاب به هم نزدیک است. درباره یک نویسنده، هیچ چیز بی‌معناتر از این نیست که کتابی را بنگارد و پیش از آخرین نگاشته بازنگری یا نشر

کرده باشد. نام تهافت در چند کتاب بعدی یعنی، اقتصاد (ص ۹) آمده است.

چهار. *میحک النظر فی المنطق*، نشر م. حلبی و م. قبانلی (قاهره، بی تا، چاپخانه ادبیّه). ص ۱۳۱ یادآور می شود که معیار هنوز نشر نیافته و چشم به راه تصحیح است. روشن است که معیار نخست نوشته شده است ولی بعدها نشر یافته است. نام هر دو کتاب با هم در اقتصاد (ص ۹) و جای دیگر آمده است.

پنج. *المستظهری یا فضائح الباطنیّة و فضائل المستظهریّة*، گزیده ها، نشر

اگناس گلدزیهر *I. Goldizher, Streitschrift des Ghazali gene die*

Batinijja-Sekte, Lieden, 1916، متن کامل نشر عبدالرحمن بدوی،

فضائح الباطنیّة، قاهره، ۱۹۶۴ م).

مستظهری می تواند با اشاره هایش به دو خلیفه تاریخ نزدیکی داشته

باشد. این کتاب به مستظهر اشاره می کند که خلافت دارد (برگ های ۳ ب

و ۴ آ) و در ۱۵ محرم ۴۸۷ ق / ۴ فوریه ۱۰۹۴ م به قدرت رسید؛ و به

مستنصر فاطمی که هنوز زنده بود (برگ ۱۸ آ) و در ۱۷ ذی حجه

۴۸۷ ق / ۲۹ دسامبر ۱۰۹۴ م جان سپرد. بدین سان، بایستی مستظهری

دست کم پیش از تهافت، که در ژانویه ۱۰۹۵ م نگارشش تمام شد، آغاز

شده باشد. با این همه، به احتمال انجام کتاب مستظهری پس از تهافت

است زیرا، منفذ (صص ۷۹ و ۱۰۹) نشان می دهد که غزالی پس از

فلسفه درباره آیین اسماعیلی (باطنیّه) کار کرده است. گلدزیهر در برگ

۱۹۶ مستظهری اشاره ای به تهافت پیدا کرد. آنجا که غزالی از عقیده ای

فلسفی که در کلام آن را رد کرده بود اشاره می کند.^۱ (در جواهر / ۲۱ او

به تهافت به عنوان کاری از کلام یاد می کند).

پیوند موقتی مستظهري به معيار و محك كمتر روشن است. ما نشان داده‌ايم كه هر سه ويژگي مشتركی با تهافت دارند. آنها شايد با يكدیگر هم ويژگي مشترك داشته باشند. ولی بر پایه گزارش منقذ از كار غزالی، می‌توان مستظهري را اگرچه نه به قطع، پس از دو كار دیگر قرار داد. بویژ، بدوی و لازاروس همین سامان را ارائه داده‌اند. منقذ (ص ۱۱۹) مستظهري را نخست در میان پنج كتاب بر ضد اسماعیلیان سیاهه می‌کند، و چون پنج كتاب را به ترتیب می‌شمارد و جاهای چهار كتاب دیگر را می‌گوید، سامان سیاهه غزالی را باید به عنوان زمان‌نگاری پذیرفت.

حجة الحق (ناپدید) در جواهر (ص ۲۱) یاد شده است. دوم در منقذ (ص ۱۱۹) به عنوان پاسخی به خرده‌گیری‌های اسماعیلیان بر ضد او در بغداد، سیاهه شده است. این دلیل نمی‌شود كه غزالی حجة را در بغداد نوشته است ولی، می‌رساند كه او آنجا بوده یا به تازگی آنجا رسیده بوده است. مك‌دونالد می‌اندیشید: "شايد در راستای دومین ماندن او در بغداد" ^۱ بوده است ولی، راهی برای تصمیم‌گیری وجود ندارد. *الاقتصاد فی الاعتقاد*، چاپ آی. آ. چوبکچو و ح. آتای (آنکارا، ۱۹۶۲ م). تهافت (صص ۱۰۵، ۲۱۵) معيار و محك (ص ۱۵) و مستظهري (ص ۲۳۹) از آن یاد می‌کند، پس نمی‌تواند زودتر از ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م باشد. به احتمال، در پیشگفت تهافت (ص ۷۸) اشاره‌ای به آن هست هر چند با عنوان *قواعد العقائد*، غزالی در آنجا می‌گوید كه پس از انجام تهافت، امید دارد كتاب سازنده‌ای در عقیده و بینش بنویسد، زیرا كتاب كنونی كتابی است انتقادی. پیداست كه چنین آهنگی بیشتر به ویژه در *الاقتصاد* انجام گرفته است تا در *قواعد العقائد*، كه بعدها جز بخشی از احیاء

در نیامد.^۱

از آنجا که نام اقتصاد در احیاء (یک، ۶۸ و ۱۶۹) آمده، پس بایستی جلوتر از نخستین بخش احیاء باشد.

در اینکه نگارش اقتصاد در بغداد آغاز شد یا در آنجا پایان یافت، میان پژوهشگران همداستانی دیده نمی‌شود. از عبارتی در تهافت درمی‌یابیم که غزالی آهنگ نوشتن کتابی "پس از انجام این کتاب [تهافت] را در سر می‌پروراند تا تکمیل کتّاب سه‌گانه‌ای باشد که دو بخش آن مقاصد و تهافت بود. آیا غزالی در عمل، اقتصاد را در بغداد نگاشت یا به انجام رساند؟ به سبختی می‌توان پذیرفت که این بخش خالی از لطف کلام یکی از نخستین دستاوردهای زندگی نوین غزالی به عنوان یک صوفی باشد. بویژ (۳۴) نگارش اقتصاد را در بغداد می‌داند، به همان دلیل‌هایی که برای تهافت هست. بدوی چیزی نمی‌گوید. لازاروس، بی توضیح آن را کار بغداد می‌شمارد. بهترین زمانی که در دسترس است، نیمه نخست ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م، پیش از بحران روحی غزالی است که در ماه رجب (ژولای) بدان دچار آمد. ولی، این هنگام زمانی است پرتزاحم و گرفتار، میانه تکمیل معیار، محک و مستطهری و رویکرد نوین او به تصوف (منقذ، ص ۱۲۲ به بعد) خود اقتصاد نه کوتاه است و نه آسان. ممکن است این کتاب در راستای نیمه دوم ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م، به وارونه آن بحران، نگاشته شده باشد زیرا، غزالی نمی‌گوید که از نگاشتن ممنوع بود، تنها از منبر رفتن و اندرز دادن او جلوگیری کرده

۱. متن تهافت / ۷۸، نباید به گونه‌ای که فان دن برگ (S. van den Berg) در ترجمه‌اش از تهافت التهافت ابن رشد (لندن، ۱۹۵۴ م، یک / ۶۸، تهافت، چاپ بویژ / ۱۱۶) انجام داده است، تصحیح شود، هیچ اعتبار متنی برای خواندن چیزی جز قواعد العقائد وجود ندارد. شاید غزالی اندیشه خود را برای عنوان کتاب تغییر داده باشد (مقایسه کنید با معیار، در بالا).

بودند (منقذ، ص ۱۲۸) همان گونه که خواهیم گفت، میزان العمل هم در این شش ماه نوشته شد. اینک، در شگفتیم که آیا نگارش سودبخش و فشرده ۴۷۷ - ۴۷۸ ق / ۱۰۹۴-۱۰۹۵ م، انگیزه پدید آمدن بیماری سرسام بود که به ناتندرستی غزالی انجامید یا نه.

میزان العمل، نشر م. س. کردی و م. س. ثعیمی، (قاهره، ۱۳۲۸ ق / ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ م) در پایان معیار (ص ۱۹۵) از میزان به عنوان اثر کمی پیش‌بینی شده است. هم دانش (علم) هم کردار (عمل) برای نیکبختی در این گیتی و آن جهان لازم است. چون معیار، ضابطه دانش خوب را به دست می‌دهد، باید میزان برای ارائه کردار خوب نوشته شده باشد. میزان شش بار به معیار اشاره می‌کند (۳، ۲۸، ۵۶، ۶۴، ۱۵۳، ۱۵۶). پس، بی‌گمان پس از معیار هم اقتصاد و هم میزان در دورانی قرار گرفته‌اند که غزالی در آستانه بحران روحی و معنوی زندگی‌اش قرار داشت یا در عمل قرار گرفته بود. پس برای بررسی تکامل اندیشه او بررسی این دو کتاب بایسته است.

موتگمری وات در ۱۹۵۲، اصالت میزان را زیر علامت سؤال گذاشت. استدلال‌های وات تا اندازه‌ای زیاد بر مسئله تاریخ میزان استوار بود. وات با فرض پذیرش دیدگاه‌های دانشمندان پیش (گردنر، پلاسیوس، ماسینیون، حکمت هاشم) درباره اصالت میزان، بر آن است که بایستی این کتاب به دوران بعدی - پس از منقذ، به گفته هاشم - بستگی یابد. آنگاه، وات آن را به آن دوره مربوط نمی‌داند زیرا، در میزان اشاره‌هایی به تقدم عقل و عدم رستاخیز جسم دیده می‌شود که با اندیشه‌های بعدی غزالی که در دیگر کتاب‌ها می‌خوانیم، سازگار نیست. دلیل‌هایی که دیگر دانشمندان برای تاریخ دیر و بعدی میزان آورده‌اند، ناچیز است. گردنر و ماسینیون دلیلی نیاورده‌اند. آسین پلاسیوس می‌اندیشید که میزان بایستی دیرتر از احیاء باشد زیرا، احیاء اشاره‌ای به آن ندارد. استدلال شک آمیز از سکوت.

گذشته از آنکه بویژ اشاره به میزان را به وسیله ابوبکر طرطوشی (۴۵۱-۵۲۰ ق / ۱۰۵۹-۱۱۲۶ م)، همروزگار غزالی خاطر نشان می‌سازد، سرانجام، نتیجه‌گیری ۱۹۵۲ وات به وسیله چهار دانشمند جدید: آلاز در نشر خود از کتاب بویژ، بدوی با پذیرش بی‌چون و چرای میزان، لازاروس با پذیرفتن آن و خرده‌گیری همگانی از تفسیرهای وات و شریف در پیوست مفصل ردّ بر وات به گونه‌ای مستقیم، پذیرفتنی اعلام گردیده است. شریف یادآور می‌شود که خود وات در گفتار بعدی میزان را جز در بخش‌هایی معین، اصیل می‌داند.^۱ من [= حورانی] در گفتار نخست خود، تاریخ نگارش میزان را پس از بازگشت غزالی از بغداد دلچسب‌تر می‌دانستم ولی، اکنون به خاطر نزدیکی آن با معیار و دیدگاه دانشمندان جدید، عقیده دارم که تاریخ آن زودتر بوده است. نگارش این کتاب به دوران بحران معنوی و پریشانی روحی غزالی پیوند می‌گیرد که سال ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م است.

الرسالة القدسیة، نشر و ترجمه انگلیسی از عبداللطیف طیاوی (Tibawi, *Al-Ghazali's Tract on Dogmatic Theology*, London, 1965).

در احیاء (یک، ۱۶۹ و ۱۸۰)، به عنوان رساله‌ای کوچک که برای مردم بیت‌المقدس نوشته شده است و پشت سر آن به قواعد العقائد دومین از چهل کتاب احیاء یاد می‌شود. نشانه دو دستنویس قاهره، مجامیع ۶۶ و لندن، SOAS ۴۵۸۱۸ بیان می‌دارد که این اثر در مسجد الاقصای بیت‌المقدس به انجام رسید (طیاوی، ص ۱۰-۱۱؛ بویژ، ص ۳۵) بدین سان، جای نگارش این رساله آسان به دست می‌آید که بیت‌المقدس است و جایگاه ترتیب پشت سر هم آن پس از اقتصاد و میزان و پیش از احیاء می‌باشد. با اطمینان می‌توان گفت که این نخستین کتاب بر جا

1. Sherif, *Ghazālī's Theory of Virtue*, pp.170-75.

مانده غزالی در راستای دوران گسستگی و بریدگی اوست یعنی، در ذی‌قعدة ۴۸۸ ق / نوامبر ۱۰۹۵ م (منقذ، ص ۱۵۳).

تاریخ ماندن غزالی در بیت‌المقدس دانسته نیست زیرا، میان گزارش خود غزالی از سفرهایش در منقذ، (ص ۱۳۰-۱۳۱)، و گزارش سبکی ناهماهنگی دیده می‌شود. به نوشته غزالی، او "نزدیک به دو سال" در سوریه (شام) گذراند که آغاز شام و سپس بیت‌المقدس بود. بدین سان، غزالی در راستای ۴۹۰ ق / ۱۰۹۷ م در بیت‌المقدس بوده است. سبکی می‌گوید که غزالی تنها چند روز در آغاز در دمشق بود و آنگاه به دنبال دومین ماندن در دمشق، در بیت‌المقدس ماند. با این برنامه زمانی، غزالی در ۴۸۹ ق / ۱۰۹۶ م در بیت‌المقدس بوده است. این نکته، اهمیت چندی در تعیین ترتیب یا تاریخ دیگر کتاب‌ها، جز احیاء ندارد.

ردّ جمیل علی الهیات عیسی بصریح الانجیل، نشر شیدیاک در کتابخانه مدرسه مطالعات عالی، علوم دینی

(R. Chidiac, *Bibliothèque de l'école des hautes études: sciences religieuses*, 54, Paris, 1939).

من پیشتر، بر پایه استدلال‌هایی که شیدیاک در دیباچه‌اش بر نشر این کتاب آورده بود، آن را از غزالی می‌دانستم ولی، لازاروس به چند دلیل اثبات کرد که ردّ جمیل از غزالی نیست و نویسنده آن به احتمال، یک قبطی مسیحی است که به اسلام گرویده است.^۱ اگر غزالی این کتاب را نوشته باشد، هیچ دلیلی در دست نیست که از مصر دیدن کرده باشد و

1. H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazālī*, p.475.

من با سخن فرید جبر همراهم که غزالی هرگز مصر را ندید.^۱ [بدوی، ص ۸۳ عنوان این کتاب را الرد الجمیل علی صریح الإنجیل و لازاروس الرد الجمیل لإلهیة عیسی بصریح الإنجیل نوشته است].^۲

احیاء علوم الدین، نشر عراقی ۱۶ جلد (قاهره، ۱۳۵۶ - ۱۳۵۷ هـ / ۱۹۳۷ - ۱۹۳۹ م) ج ۱ / ۱۶۹ و ۱۸۰، از الرسالة القدسیة؛ ج ۱ / ۸۶ و ۱۶۹ از اقتصاد یاد می‌کند. چون الرسالة القدسیة در کتاب دوم احیاء جا گرفته است، به احتمال فراوان همگی احیاء پس از رساله نگاشته شده است یا اینکه تنها کتاب یکم مقدم بود. بدین گونه، آغاز احیاء پیش از ۴۹۰ ق / ۱۰۹۷ م، که غزالی برابر زمان‌نگاری خودش، در بیت‌المقدس به سر می‌برد یا نه پیش از ۴۸۹ ق / ۱۰۹۶ م، به گفته سبکی، نگاشته نشده است.

بیشتر چنین می‌نماید که غزالی احیاء را در ۴۸۹ - ۴۹۰ ق / ۱۰۹۶ - ۱۰۹۷ م در خلوت و سکوت مسجد اموی دمشق و قبة الصخرة بیت‌المقدس (منقذ، ص ۱۳۰ - ۱۳۱) نوشته باشد تا پس از حج‌گزاری. الرسالة الوعظیة، در مجموعه الجواهر الغوالی من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالی، (قاهره، ۱۳۵۳ هـ / ۱۹۳۴ م)، صص ۱۵۱-۱۵۵. همچنین، رسالة الوعظ والاعتقاد نام دارد، بنگرید به بدوی، شماره‌های ۴۹، ۱۴۵. بویژ (ص ۶۴) و بدوی (صص ۱۹۰، ۳۱۳) اصالت آن را زیر علامت سؤال نبرده‌اند. لازاروس می‌گوید "این کتاب تعبیرات و تصوّرات شاخص غزالی را محدود می‌سازد" (ص ۱۳۸).

1. F. Jabre, "La biographie", *MIDEO*, 1, p.79.

سبکی، طبقات، ج ۶، ص ۱۹۹ از یک سفر مصری غزالی گزارش می‌دهد ولی به عنوان گفته‌ای شک‌آمیز (ویحکی عنه حکایة)، بنگرید به طبیبوی، ص ۴، منبع دیگری از مصر یاد نمی‌کند.

۲. بدوی، مؤلفات الغزالی، ص ۲۶۲، ماسینیون در *REI* (۱۹۳۲)، صص ۴۹۱-۵۳۶ آن را از غزالی می‌داند. پادویک هم همین نظر را دارد. بویژ اگرچه گرایش به رد آن دارد ولی دلیل کافی نمی‌بیند تا اصالت آن را نپذیرد.

اینها الولد، نشر ت. صباغ، بیروت، ۱۹۵۹ م با مقدمه ج. ه. شرر (G. H. Scherer) در صص ۲۹ و ۵۹ از احیاء یاد می‌کند. آنچه به اطمینان می‌توان گفت اینکه این کتاب پس از احیاء نگارش یافته است و دلیل دیگری برای تعیین زمان‌نگاری آن در دست نیست.

الاملاء فی اشکالات الاحیاء، چاپ شده در پایان احیاء، در نشر عراقی، ج ۱۶، در ص ۲، از خرده‌هایی از احیاء به دست خوانندگان ناشناس و تکفیری بر آن در یکجا، یاد می‌کند. این خرده‌ها شامل فاصله معینی پس از انتشار احیاء است. اگر آن تکفیر به سوزاندن کتاب‌های غزالی در مغرب اشاره کند، که به فرمان فرمانروای مراودی امیرالمسلمین علی بن یوسف بن تاشفین^۱ روی داد، تاریخ املاء پس از ۵۰۰ ق / ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ م خواهد بود. - هنگامی که حکومت علی آغاز شد. ولی نمی‌توان اطمینان یافت که غزالی به این رخداد اشاره می‌کند.

سه کتاب که به احتمال ساختگی اند، در اینجا قرار می‌گیرد زیرا، همه آنها به احیاء اشاره می‌کنند. اگر یکی از آنها اصیل باشد، این تنها دلالت تاریخ و زمان خواهد بود.

[الحکمة فی مخلوقات الله] پلاسیوس می‌گوید که احیاء نوید این کتاب را می‌دهد ولی، من نتوانستم ردپایی از آن پیدا کنم. بویژ یا بدوی هم از آن چیزی نگفته‌اند. دلالت دیگری هم از تاریخ آن در دست نیست. بویژ اصالت آن را می‌پذیرد (ص ۸۹). بدوی آن را در شمار کتاب‌هایی که اصالت آنها مشکوک است جا داده است. لازاروس به آن اشاره می‌کند و هیچ دو دلی نشان نمی‌دهد. تنها با نگاه به عنوان و فهرست مطالب، من هم در اصالت آن دو دلم.

۱. عبدالواحد المراكشي، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، نشر م. س. العریان و م. آ. العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ هـ / ۱۹۴۹ م، ص ۱۷۳؛ نشر دوزی، چاپ دوم، لیدن، ۱۸۸۱ م، ص ۱۲۳. بویژ، صص ۷۵-۷۸، ارجاع‌های بیشتری به کتاب‌سوزی دارد و از تاریخ آن بیشتر بحث می‌کند، ولی پیگیری این مسئله لازم نیست زیرا ما به قطع نمی‌توانیم املاء غزالی را به آن گره بزنیم.

[امراقی الزلفی] (ناپدید) بویژ (ص ۱۵۹) و بدوی (ش. ۳۰۲) به دیده شک بدین کتاب نگریسته‌اند ولی به حاجی خلیفه و دیگر کتابنامه‌های تازی ارجاع می‌دهند. شاید در حاشیه اتحاف السعادة مرتضی زبیدی (قاهره، ۱۳۱۱ هـ / ۱۸۹۳-۱۸۹۴ م، ج ۴، ص ۳۹۷) اشاره‌ای به املاء بتوان یافت.

[المضنون به علی غیراهله] (قاهره، ۱۳۰۹ هـ / ۱۸۹۱-۱۸۹۲ م)، در ص ۳۰ از احیاء یاد می‌کند. اگر مضنون اصیل باشد، تاریخ آن پس از احیاء است و اگر ساختگی باشد، تنها نشانگر آن است که جاعلان می‌خواستند به احیاء ارجاع دهند، واقعیتی که مواردی چند از آن سراغ داریم. اربعین، ص ۲۵ می‌گوید: برخی از کتاب‌های ما که برای کسانی که شایسته نیستند، محدود است (بعض کتبنا لمضنون بها علی غیر اهلها) ولی این نام کتاب نیست زیرا، "بها" به کُتب (که جمع است) برمی‌گردد.

بی‌آنکه بخواهم به درازا از تاریخ و دو دلی‌هایی درباره اصلت این کتاب سخن بگویم، بالازاروس همداستانم (صص ۲۵۱-۲۵۳) که این نگاشته ساختگی است.

المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء الله الحسنى، نشر ف. آ. شهدی (بیروت، ۱۹۷۱ م) در صص ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۶۱ از احیاء یاد می‌کند. در ص ۱۲۷ به کتاب ۳۶ اشاره دارد. نام مقصد در صص ۱۳ و ۲۵ اربعین آمده است. بویژ (ص ۴۶ یادداشت ۴) نیز از جواهر القرآن (قاهره، ۱۳۲۹ هـ / ۱۹۱۱ م) اشاره‌ای بدان می‌آورد. در مشکاة (ص ۱۲۲)، نام آن را می‌بینیم.

بدایة الهدایة، در چند جا نام احیاء را می‌آورد؛ در ص ۳۴ از ربع چهارم درباره "چیزهایی که به رستگاری می‌انجامد" یاد می‌کند. در ص ۲۹ اربعین نام بدایة دیده می‌شود.

قواصم الباطنیة، نشر احمد آتش در مجلّة دانشکده الهیات، ۳ (۱۹۵۴ م)، صص ۲۳-۵۴.

(*Ilahiyat Fakultesi Dergisi*, III (1954), pp.23-54.

احمد آتش آن را پس از مستظهري برمی‌نشانند. در جواهر (ص ۲۱) و قسطاس (ص ۶۶) به عنوان کتابی درباره آیین اسماعیلی یاد شده است. در منقذ (ص ۱۱۹) نام قواصم در شمار کتاب‌های بر ضد اسماعیلیان نیامده است.

بدوی قواصم را بی‌درنگ، پس از مستظهري و حجة الحق یعنی، پیش از آنکه غزالی بغداد را ترک گوید، می‌آورد. بدین گونه، سه ستیزه نامه غزالی بر ضد اسماعیلیان به این دوره بستگی می‌یابد. این اثبات شدنی نیست زیرا، قواصم هیچ اشاره‌ای به احیاء ندارد. با این همه، بار مسئولیت نوشتن انجام یافته در سال پایانی در نظامیه نیشابور را سنگین‌تر می‌کند.

جواب مفصل الخلاف در جواهر (ص ۲۱) و قسطاس (ص ۶۶) از جواب و قواصم، به عنوان ردّ بر آیین اسماعیلی یاد شده است؛ همچنین در قسطاس (ص ۸۴) بدان ارجاع شده است. منقذ (ص ۱۱۹) جواب را به عنوان سومین کتاب بر ضد آیین اسماعیلی، پس از مستظهري و حجة الحق و پیش از کتاب الدرّج توصیف می‌کند. چون در میان این ستیزه‌نامه‌ها نامی از درج در جواهر نیست. بویژه به درستی خاطر نشان می‌سازد که هنوز این کتاب نگاشته نشده بوده است. بدین گونه، جواب را باید میان حجة الحق و جواهر جا داد. منقذ (ص ۱۱۹)، جواب را "پاسخی به خرده‌هایی که در همدان بر غزالی گرفته‌اند" می‌خواند.

اقامت غزالی در همدان بیشتر پس از دومین اقامت او در بغداد بوده است. همان گونه که بویژه (ص ۴۵) اشاره می‌کند، این، جواب را دیرتر از احیاء قرار می‌دهد. با این همه دانسته نیست که آیا غزالی، به گونه‌ای

که بویژ (ص ۴) گمان می برد، بر سر راه از بغداد به زادگاهش خراسان از همدان گذشته است یا به گفته فرید جیر، زمانی دیرتر با لشکر سلجوق که همدان را در حدود ۴۹۳ ق / ۱۰۹۹ - ۱۱۰۰ م از برکیارق به چنگ آورد، به این شهر برگشته است.

جواهر القرآن (قاهره، ۱۳۵۲ هـ / ۱۹۳۳ م، چاپخانه رحمانیه) در ص ۲۴، از ۴۰ کتاب احیاء یاد می کند. پس از بدایة و مقصد زیرا، نام این کتاب ها در اربعین، به دنبال جواهر (جواهر، ص ۶) می آمده است. (نام مقصد هم در جواهر، ص ۵۷، قاهره، ۱۳۲۹ هـ / ۱۹۱۱ م، برابر گفته بویژ، ص ۴۶، یادداشت ۴ دیده می شود). در قسطاس (ص ۷۰، ۹۲، ۹۳) اشاره هایی می بینیم. توصیف شده در مستصفی (یک، ص ۳) به عنوان پیش از بازگشت به تدریس در نیشابور، ذی قعدة ۴۹۹ ق / ۱۱۰۶ م.

الاربعین فی اصول الدین، (قاهره، ۱۳۴۴ هـ / ۱۹۲۵ م، چاپخانه استقامه). در ص ۲۹ از بدایة و در صص ۱۳، ۲۵ از مقصد یاد می کند. ص ۳۰۵، خود را به عنوان دنباله جواهر القرآن توصیف می کند. پیش از قسطاس است زیرا، آن کتاب از جلد کمکی اربعین - جواهر - یاد می کند. مشکاة الأنوار، نشر ابوالعلاء عفیفی (قاهره، ۱۹۶۴ م) در ص ۴۶ از کتاب ۲۱ احیاء و در ص ۴۷ از معیار و محک، ص ۵۶ از مقصد الاسنی یاد می کند. پس، معلوم است که پس از مقصد است. اگر سخن ابن رشد در کتاب الکشف عن مناهج الادلة را بتوان تفسیر زمان نگاری دانست، آنجا که به چند کتاب غزالی با پشت سر هم آوردن نزدیک^۱ اشاره می کند، خواهیم توانست تاریخ آن را دیرتر قرار داد. ابن رشد شرح می دهد که چگونه عموم مسلمانان با فلسفه، نخست به وسیله خوارج آنگاه معتزلیان، اشعریان و صوفیان، کم کم آشنا شدند. سپس، غزالی در

مقاصد، تهافت، جواهر القرآن، مضمون، مشکاة، منقذ و کیمیای سعادت آن را آشکار ساخت - بدین ترتیب یاد می‌کند - اگر ابن‌رشد بر آن بوده است تا سامان زمان‌نگاری را نشان دهد و اگر بدین نکته آگاهی خوبی داشته است، مشکاة پس از جواهر قرار می‌گیرد. (اگر مضمون ساختگی باشد، هر چند ابن‌طُفیل و ابن‌رشد آن را اصیل می‌دانند، باید نادیده گرفته شود). بویژ (ص ۶۶) به این دستاورد رسید.

بدوی (ص ۱۴۷-۱۴۸) در شرح بر جواهر، منکر آن است و می‌گوید که "این سخن ابن‌رشد در این عبارت، شمارش کتاب‌های غزالی به ترتیب زمان‌نگاری آنها نیست." من برآنم که بدوی در این باره اشتباه کرده است و از سخن ابن‌رشد، سامان تاریخی به دست می‌آید. تنها استدلال متنی بدوی که این ترتیب، زمان‌نگاری نیست این است که پس از توالی کتاب‌های غزالی از مقاصد تا کیمیای ابن‌رشد از فیصل التفرقة یاد می‌کند، در حالی که می‌دانیم فیصل زودتر از منقذ نوشته شده است زیرا در منقذ (ص ۹۹) بدان اشارتی می‌بینم. ولی، ابن‌رشد از فیصل پیش از نیم صفحه پس از آوردن نام آن کتاب‌ها یاد می‌کند. برگه جواهر، بدین گونه این است که مشکاة دیرتر از جواهر است. راهی نمی‌ماند جز اینکه به دقت بیشتری در تاریخ‌گذاری مشکاة میان جواهر و مرگ غزالی، به دلیل‌هایی که جای گفتن آنها در این گفتار نیست. بهتر است مشکاة را پس از اربعین که توالی نزدیکی به جواهر دارد قرار دهیم.^۱ [هرمان

۱. کوشش‌هایی انجام گرفته است تا با بررسی محتوای نگاشته‌های صوفیانه غزالی تاریخ نگارش مشکاة را تعیین کنند. بنگرید به گردنر و مک دونالد و وات:

W.H.T. Gairdner, "Al-Ghazālī's Mishkat al-Anwār and the Ghazālī-Problem", *Der Islam*, 5(1914), p.121; Macdonald, "al-Ghazālī", *Shorter Encyclopedia of Islam*; Bouyges, p.65; Watt, "Authenticity", *JRAS* (1952), p.44; Lazarus, pp.299-300.

لازاروس خاطر نشان می‌سازد که توصیف‌های مشکاة از ذوق، که وات آن را دلیل بر تأخیر

لندلت (H. Landolt) بر آن است که مشكاة الأنوار و مصفاة الأسرار، نه چندان زودتر از منقذ - پیش از حدود ۵۰۰ ق - نوشته شده است. لندلت می‌گوید: اینکه مشكاة (یا بخشی از آن) پیش از منقذ نوشته شده است را می‌توان از فرضیه‌های زیر دریافت: غزالی در کیمیای سعادت از مشكاة یاد می‌کند (کیمیا، نشر احمد آرام، ص ۵۰) و کیمیای سعادت بایستی همان کتاب فارسی باشد که در منقذ یاد شده است. [بنگرید به هرمان لندلت، «غزالی و علم‌الادیان»، ترجمه احمد کاظمی موسوی، در محقق‌نامه به اهتمام بهاء‌الدین خرمشاهی و جویا جهان‌بخش، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ساکت].^۱

کتاب الذرج (یا دُرَج) المرقوم بالجداول (ناپدید) در ص ۱۱۹ منقذ به عنوان پاسخ‌گویی به خردگیری‌های سست بر ضد غزالی به وسیله اسماعیلیان در توس، از آن یاد می‌شود. پس، باید هنگامی که او در توس می‌زیست، پیش از بازگشت به نیشابور در ۴۹۹ ق / ۱۱۰۶ م یا بسی زودتر از آن نوشته شده باشد. منقذ آن را به عنوان چهارمین در سامان موقتی نگاشته‌های ضد اسماعیلی، پیش از قسطاس، یاد می‌کند. از سوی دیگر، در کتاب پیشین‌تر - جواهر (ص ۲۱) - که غزالی سه کتاب مستقیم بر ضد اسماعیلی را (مستظهری، حجة الحق و قواصم الباطنية) سیاهه می‌کند از درج نامی در میان نیست. بویژ (ص ۵۶) از این خاموشی به درستی نتیجه می‌گیرد که هنوز این کتاب نوشته نشده بوده است زیرا، غزالی درباره آثارش خاموش نیست.

به کوتاهی، درج را می‌توان پس از جواهر، اربعین و پیش از قسطاس جا داد

زمان [نگارش] می‌گیرد، به زبانی گوناگون در نگاشته‌های پیشین‌تر مانند احیاء و حتی تهافت آمده است.

۱. این مقاله در همین کتاب آمده است / ویراستار.

که به زمان زیست غزالی در توس، پیش از ۴۹۹ ق / ۱۱۰۶ م بستگی می‌یابد.

قسطاس المستقیم، نشر ویکتور شلحت (V. chelhot). جای این کتاب را آشکارا می‌توان با اشاره‌هایی که بدان رفته است، ص ۷۰ و مانند آنکه در جواهر می‌بینیم، تعیین کرد. پس، مؤخر بر آن و دنبالهٔ اربعین، منقذ (ص ۱۱۹) نام آن را پس از درج به عنوان پنجمین ستیزه‌نامه بر ضد اسماعیلیان می‌آورد.

در فیصل (ص ۸۸ و ۹۶) از قسطاس یاد شده است. کتاب دیگری را نمی‌توان میان این دو کتاب گنجانند مگر مشکاة که وضع واقعی آن نامشخص می‌ماند.

فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة، در جواهر القرآن، (قاهره، ۱۳۵۳ هـ / ۱۹۳۴ م). این کتاب نیز می‌تواند به آسانی، هر چند با دقت کمتر، در پایان دومی قرار گیرد. در صص ۸۸ و ۹۶ از قسطاس یاد می‌کند. منقذ (ص ۹۹) از آن یاد شده است. لازاروس (ص ۳۷) خویشاوندی زبان‌شناسی میان فیصل و منقذ می‌بیند. اشارهٔ بعدی دیگر در منقذ / یک، ۱۸۵ (قاهره، ۱۳۲۲ ق / ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ م) دیده می‌شود.

کیمیای سعادت، چون به متن فارسی این کتاب دسترسی نداشتیم، به گزارش بویژ (صص ۵۹-۶۰) و بدوی (صص ۱۷۲-۱۷۸) تکیه کردم. بدوی از برخی از چاپ‌های منتشر شده در هند یاد می‌کند که دیرین‌ترین آنها لکهنو، ۱۲۹۱ هـ / ۱۸۷۴ م است.

این کتاب بزرگ، ترجمهٔ فارسی احیاء است. بدین سان، پس از بازگشت غزالی از کشورهای عربی نوشته شده است. اشارهٔ دیباچهٔ کتاب به جواهر آن را دیرتر از جواهر - اربعین قرار می‌دهد. از سوی دیگر، مستصفی، (یک، ص ۳) از آن به عنوان پیش از بازگشت به تدریس در نیشابور (ذی قعدة ۴۹۹ ق / ژولای ۱۱۰۶ م) یاد می‌کند. پس به

اطمینان می‌توان گفت که به نخستین دوران گوشه‌گیری در توس دلالت دارد.

اشاره به این عنوان در منقذ (ص ۱۵۹)، به احتمال، منظور کار دیگری است که در عنوان بعدی توضیح داده خواهد شد.

حماقت اهل اباحت، "ردّ اهل اباحت" به فارسی، نشر با ترجمه آلمانی از اتو پرتزل (Otto Pretzl) با عنوان

"Die Streitschrift des Gazalī gegen die Ibahijā",

Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, 1933, Heft 7 (Munich, 1933).

چون اباحیه به فارسی نگاشته شده است بیشتر باید پس از بازگشت غزالی از کشورهای عربی نوشته شده باشد. (منقذ، ص ۱۵۴) اعلام می‌دارد: "پس برای گمراهی‌های اهل اباحت، ما لغزش‌های آنان را در هفت بخش دسته‌بندی کرده‌ایم و آنها را در کیمیای سعادت نشان داده‌ایم." اکنون، کیمیا شامل عبارت‌هایی است که می‌تواند پاسخ‌هایی به اباحتیان دانسته شود ولی، نه سازمان یافته و زیر هفت عنوان. از سوی دیگر، اباحیه آنان را به هشت اشتباه متهم می‌سازد، که به ترتیب پاسخ می‌دهد. همان‌گونه که عادت غزالی است به حافظه‌اش در موارد اعتماد می‌کند. احتمال دارد که در منقذ به این کتاب اشاره می‌کند و نوشتن عنوان و شمار اشتباه‌ها از دستش در رفته است.

به خاطر این قطعی نبودن‌ها، و نبود دیگر ارجاع‌ها و اشاره‌ها به وسیله غزالی، بدوی از داوری درباره اصلت این رساله خودداری می‌ورزد (صص ۴۶۷-۴۶۸) ولی این حقیقت برجاست که کتاب موجود در موضوع و سازمان توصیف غزالی هماهنگ است. تک اشاره منقذ باید بسنده باشد. من ترجیح می‌دهم که به گونه‌ای مشروط آن را اصیل

بدانم، اگر چه نیاز به مطالعه و بررسی بیشتر خواهد بود. بویژه، آلاز و لازاروس درباره این کار خاموشند.

پرتزل دآوری می‌کند که منقذ به خوبی نشان می‌دهد که به حتم این کتاب در نظامی نیشابور پس از ۴۹۹ ق / ۱۱۰۶ م نگاشته شده است.^۱ او دلیل ارائه نمی‌دهد ولی بیشتر به منقذ (ص ۱۵۱) تکیه می‌ورزد، که غزالی می‌گوید به دستور سلطان [سلجوقی] با شتاب به نیشابور بازگشت تا با پراکنده شدن اختلاف دینی مبارزه کند. صفحه‌های پیشین منقذ نشان می‌دهد که غزالی بیشتر به این گرایش در گوشه‌گیری و گسست پیشین خویش پرداخته بود، پس ممکن است بعد درباره آن نگاشته باشد. بدین گونه با اطمینان نمی‌توان این نگاشته را به پیش یا پس از بازگشت او به نیشابور پیوند زد.

نصیحة الملوك، فارسی، نشر جلال‌الدین همائی [تهران، مؤسسه نشر هما، چاپ چهارم، تیرماه ۱۳۶۷ ش]

با نگاه به این کتاب، بر ترجمه انگلیسی آن از بگلی (Bagley) تکیه کرده‌ام و نیز بر بحثی از آن در دیباچه و کارهای تازه لمبتون (Lambton) و لاؤست (Laoust).^۲ ارائه عقیده اسلام در این کتاب، به دقت از سازمان و مضمون‌های کیمیای سعادت پیروی می‌کند.^۳ از این

1. *Sitzungsberichte* (1933), p.16; ۷۵ ص ترجمه فارسی،

متن پارسی این رساله با ترجمه مقدمه، توضیحات و واژه‌نامه آلمانی - فارسی به وسیله جنگیز پهلوان با این ویژگی نشر یافته است: او تو پرتزل، ردّ غزالی بر اباحیه، ترجمه جنگیز پهلوان، در زمینه ایران‌شناسی، تهران، فراز، تابستان ۱۳۶۴ ش، صص ۶۴-۱۱۸. [این رساله به همراه ترجمه مجدد مقدمه در همین کتاب آمده است / ویراستار].

2. F. R. C. Bagley, English tr., *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, (London, 1964), pp.XVI-XXVI; A.K.S. Lambton, "Justice in the medieval persian theory of kingship", *Studia Islamica*, 17 (1962), pp.144-47.

3. Bagley, pp.XXIV-XXV.

با ارجاع به همائی و پایان‌نامه دکتر ه. اسپنسر (H. Spencer)، دانشگاه ادینبرگ.

گذشته، تاریخ‌گذاری کتاب در اصل به تفسیر اهدا و اوضاع تاریخی وابسته، بستگی می‌یابد.

یادداشت‌های مقدماتی ترجمه تازی که پیشین است، بیان می‌دارد که این کتاب خطاب به "محمد بن ملک‌شاه، سلطان شرق و غرب" است. این سلطان بزرگ سلجوقی تا سال ۴۹۹ ق / ۱۱۰۵ م به این لقب کامل دست نیافت. بر این پایه، نتیجه گرفته می‌شود که این کتاب موخر بر آن سال است. لمبتون به تازگی عقیده پیدا کرده است که نصیحة الملوک خطاب به سنجر، برادر محمد بود که استاندار خراسان از ۱۱۰۳ م به بعد بود و نیز "سلطان" نامیده می‌شد. زیرا، در اصل فارسی تنها خطاب به "سلطان شرق" است. افزون بر این، این فخرالملک، وزیر سنجر، بود که از غزالی دعوت کرد تا دوباره بر کرسی تدریس در نظامیه نیشابور (۴۹۹ ق / ۱۱۰۶ م) بنشیند و نیشابور در استان سنجر قرار داشت. لائوست، این دیدگاه جدید را برکشید و چیز تازه‌ای درباره تاریخ‌گذاری کتاب نگفت. این گمان جان می‌گیرد که نصیحة الملوک به برنامه چشم و هم‌چشمی دینی‌ای گره می‌خورد که غزالی برای آن از کوشه‌گیری‌اش به یک زندگی گوش‌شگرانه آموزش و نگارش در نیشابور بازگشت. نمونه مأموریت نگارش را در سه کتاب فارسی کیمیا، اباحیه و نصیحة، و دو نگاشته تازی نیشابور، منقذ و مستصفی می‌توان دید. در حالی که نصیحة می‌تواند در توس نوشته شده باشد، خواه بی‌درنگ پیش از ۱۱۰۶ یا زود پس از ۱۱۰۹، بهتر اینکه این کتاب درون دوران نیشابور، هنگامی که غزالی در محیطی شهری‌تر و سیاسی‌تر می‌زیست، گنجانده شود. هیچ اشاره‌ای نیست تا دلالت بر پیوندهای زمانی آن با منقذ و مستصفی داشته باشد.

المنقذ من الضلال، شرح. صلیبا و ک. عیار، (دمشق، ۱۹۳۹ م) در ص ۹۹ از فیصل و ۱۵۴ از یک یا دو کتاب فارسی که در بالا گفته آمد، یاد

می‌کند. در ص ۱۵۳ از ماه بازگشت غزالی به نیشابور - ذی قعدة ۴۹۹ ق / ژولای ۱۱۰۶ م - سخن می‌گوید. غزالی به هنگام نگارش، عمر خود را بیش از ۵۰ سال یعنی، پس از آغاز ۵۰۰ ق / دوم سپتامبر ۱۱۰۶ م می‌نویسد.

در ص ۱۵۳، به خود به عنوان استاد اشاره می‌کند زیرا، هنوز پیش از واپسین گوشه‌گیری‌اش در توس، در نیشابور بود. این واقعیت و سن غزالی به ما اجازه می‌دهد تا منقذ را جایی میان آخر ۱۱۰۶ و ۱۱۰۹ م قرار دهیم - همان گونه که بویژ (صص ۷۰ - ۷۱) طرح کرده است و پوگی (Poggi) در کامل‌ترین بررسی این مسئله تاکنون تأیید کرده است.^۱

المستصفی من علم الاصول، سه جلد، (قاهره، ۱۳۵۶ هـ / ۱۹۳۷ م، چاپخانه تجاریه) تاریخ انجام در آخرین برگ‌های دو دستنویس ۱۱۸۲ / ۸۳ و ۱۱۹۳، و نیز به وسیله ابن خلکان داده شده است: ۶ محرم ۵۰۳ ق / ۵ آگوست ۱۱۰۹ م. بویژ با ارجاع‌هایی (صص ۷۳ - ۷۴) یادآور شده است.

در ج ۱، ص ۳ از بازگشت به نیشابور در سال ۴۹۹ ق / ۱۱۰۶ م و همچنین، از جواهر و کیمیا یاد می‌کند. بویژ (ص ۵۸ یادداشت ۳) نیز به فصل (در نشری قدیمی‌تر) ارجاع می‌دهد. ارجاع بخشی به بخشی دیگر میان منقذ و مستصفی دیده نمی‌شود. پیشنهاد من آن است که انجام مستصفی را دیرتر قرار دهیم، زیرا عبارت "بالای ۵۰" برای منقذ (ص ۶۷) آن را به ۱۱۰۶ نزدیکتر قرار می‌دهد تا به ۱۱۰۹ و برای تکمیل مستصفای اساسی به زمان بیشتری نیازمند خواهد بود. با این همه، نگارش این دو کتاب شاید به خوبی ویژگی مشترک داشته باشد.

الجام العوام عن علم الکلام، (قاهره، ۱۳۰۹ هـ / ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ م،

چاپخانه میموتیه)

این کتاب آشکارا به وسیله برگ آخر که در نخستین روزهای جمادی الآخر ۵۰۵ "یعنی" چند روز پیش از مرگ غزالی در چهاردهم آن ماه (۱۸ دسامبر ۱۱۱۱ م)، پایان یافته است تاریخ گذاری شده است. این برگ در دستنویسی بسیار کهن، استانبول: شهید علی ۱: ۱۷۱۲ وجود دارد که تاریخ نگارش خود آن نیمه شعبان ۵۰۷ هـ / ۱۱۱۳ م است.^۱

چرا حورانی از پاسخنامه غزالی یاد نمی کند؟

تا اینجا، دیدیم که بویژ و بدوی (ص ۳۲) از پاسخنامه یاد کردند. در گفتار دانشورانه حورانی از پاسخنامه نامی و یادی نیست. چرا حورانی پاسخنامه را در شمار نگاشته های غزالی نمی آورد؟

همان گونه که در جدول بویژ از زمان نگاری نگاشته های غزالی دیدیم، نام جواب مفصل الخلاف در جواهر القرآن (ص ۲۱) و قسطاس (ص ۶۶) به عنوان کتاب ردّ بر اسماعیلیان از سوی غزالی آمده است. از سوی دیگر، منقذ (ص ۱۱۹) جواب را سومین ستیزه نامه غزالی بر ضدّ باطنیان (اسماعیلیان)، پس از مستظهري و حجة الحق و پیش از کتاب الدرّج توصیف کرده است. حجة الحق ناپدید شده است و به دست ما نرسیده است و چون نام درج، به عنوان ستیزه نامه غزالی، در جواهر نیست، همان گونه که بویژ (ص ۵۶) خاطر نشان می سازد، هنوز تا آن تاریخ کتاب درج نوشته

۱. بویژ نخستین کسی بود که به این برگ توجه کرد (صص ۸۰-۸۲) ولی سال دستنویس را که ۵۰۹ است جا گذاشت و این لغزش به وسیله دانشمندان بعدی تکرار شد. سبع ("هفت") در مجموعه میکروفیلم عرب لیگ که گرفته ام بسیار روشن است، که به عنوان توحید ۳۴ در فؤاد سید، فهرست المکتوبات المصوّرة، (قاهره، کمسیون فرهنگی عرب لیگ، ۱۹۵۴ م) سیاه شده است.

نشده بوده است. از سوی دیگر، جواب به نگاشته غزالی در منقذ (ص ۱۱۹) پاسخی است به خرده‌هایی که اسماعیلیان همدان بر او گرفته‌اند. چنان که می‌دانیم و گفته آمد، غزالی پس از دومین درنگ و ماندن در بغداد، از همدان دیدن کرده است. به گفته بویژ (ص ۴۵) دیدار غزالی از همدان را باید پس از زمان نگارش احیاء دانست. این پرسش پیش می‌آید که دیدار غزالی از بغداد چه هنگام بوده است؟ بویژ (ص ۴) بر آن است که غزالی به هنگام بازگشت از بغداد به زادگاهش - توس در خراسان - از همدان گذشته است و درنگی کوتاه در آن شهر داشته است. این احتمال هم می‌رود که غزالی پس از بازگشت به توس، چندی بعد به هنگام لشکرکشی سپاه سلجوقی و به چنگ آوردن همدان از برکیارق، در حدود ۴۹۳ق / ۱۰۹۹ - ۱۱۰۰م، به این شهر آمده باشد.^۱

سال‌ها پیش از آنکه لویی ماسینیون، فرید جبر و مونتگمری وات گفتارهای خود را درباره زمان‌نگاری نگاشته‌های غزالی نشر دهند، متن تازی پاسخنامه در مجله المنار مصر چاپ شده بود.^۲ افزون بر این، حاجی خلیفه در کشف الظنون (ج ۲، ص ۶۰۹) از این رساله یاد کرده است.

چنین پیدا است که برخی از پژوهشگران و غزالی شناسان و از آن میان جورج حورانی، پاسخنامه را با جواب مفصل الخلاف در هم آمیخته‌اند زیرا، عنوان تازی هردو با واژه "جواب" آغاز می‌شود. غزالی در منقذ (دمشق، ۱۹۳۴هـ، ص ۱۱۸) می‌نگارد که کتاب جواب مفصل الخلاف را در ردّ بر اسماعیلیان و در پاسخ به سخنان باطنیان که در همدان بر او عرضه

1. G. F. Hourani, *Ibid*, p.298.

۲. المنار، مجلد ۱۱، شماره ۲۹ شعبان ۱۳۲۶هـ / ۱۹۰۸/۹/۲۵م، صص ۶۰۱-۶۰۸. در پیشگفت مجله المنار آمده است: "دانشمند عراق آقای محمود شکری افندی الوسی، در یکی از دفترهای کهن به این رساله دست یافت و آن را برای نشر در المنار برای ما فرستاد. ما متن این رساله را چاپ کردیم ولی، اندک واژگانی را که بی‌گمان تحریف شده یافتیم، با آوردن درست و اصل آنها تغییر دادیم و بقیه را همان گونه واگذاشتیم."

داشتند، پرداخته است. او، سپس می‌افزاید که جواب به ۱۲ فصل بخش می‌شود. پاسخنامه (جواب المسائل الأربع...) که در المنار چاپ شده است، بیش از هفت صفحه نیست. با نگاهی به دستنوشته‌های پاسخنامه و همخوانی آغاز و انجام این نگاشته و نیز همخوانی آغاز و انجام دستنویس جواب مفصل الخلاف به این دستاورد می‌رسیم که این دو نگاشته یکی نبوده است. از این گذشته، در میان دستنگاشت‌های کتابخانه جان ریلند منچستر، دستنوشته دیگری به شماره ۷۲ فهرست منگانا یافت شده است که برگ ۱۷۸ تا ۱۸۷ آن موجود است و عنوان آن این است: «جواب الامام حجة الاسلام... عن المسائل الاربع للباطنية» و آغاز آن: «يقول سيدنا... في هذه المسائل الاربع الذي لبس على المسلمين...» و پایان آن: «ولا يدرك بالفهم البشري، ولا يدرك ذلك الا في مقعد صدق عند ملك مقتدر، والله تعالى اعلم».

همان گونه که می‌بینم، برگ ۱۸۵ به اشتباه در این رساله جا گرفته است که شامل پایان رساله پیشین آن در همان دستنگاشت است.^۱ با نگاه به آنچه گفته آمد ما به این دستاورد می‌رسیم که بی‌گمان، پاسخنامه با جواب مفصل الخلاف دو نگاشته جداگانه با مایه و موضوعی همانند بوده است. شاید بتوان گفت که پاسخنامه را غزالی به هنگام دیدارش از همدان و طرح حضوری پرسش‌ها نگاشته است ولی، جواب را در پاسخ خرده‌گیری‌های اسماعیلیان همدان در فرصتی فراختر، و نه در شهر همدان، نگاشته است.

بدین گونه، روشن است که چرا حورانی پاسخنامه را در جدول پیشنهادی‌اش از زمان‌نگاری کارهای غزالی نگنجانده است. با این همه، از نگاشته حورانی نمی‌توان به آسانی دریافت که او پاسخنامه را از نگاشته‌های غزالی نمی‌داند. بی‌گمان، حورانی مانند بسیاری دیگر،

پاسخنامه را با جواب مفصل الخلاف یکی پنداشته است.

شگفت اینکه در تازه‌ترین کار نشر یافته درباره غزالی و اسماعیلیان،^۱ که ویژه نگاه و نگرش غزالی از باطنیان است، هیچ نام و نشانی از پاسخنامه دیده نمی‌شود.

پاسخنامه غزالی به اسماعیلیان همدان

گفتیم که غزالی به هنگام ترک همیشگی بغداد و بازگشت به زادگاهش توس، به سال ۴۹۱ ق / ۱۰۹۷ م به همدان رسید و دو سال در این شهر ماند. این دو سال جزء سال‌های خاموشی و گوشه‌نشینی او بود. او در همدان به پاسخ پرسش‌هایی برخاست که اسماعیلیان آنجا از او کرده بودند. بدین‌گونه یکی از نگاشته‌های کم برگ و برجا مانده امام محمد غزالی توسی پاسخنامه او به اسماعیلیان همدان است که در میانه سال‌های ۴۸۸-۴۹۹ ق / ۱۰۹۵-۱۱۰۵ م نگارش یافته است.^۲

متن این پاسخنامه برای نخستین بار، در مجله المنار مصر (ج ۸، سال ۱۱، ۱۳۱۵ ق) به چاپ رسید و شادروان محمد تقی دانش‌پژوه آن را در مجله ادبیات تبریز (شماره ۳، سال ۱۷) به چاپ رساند.

متن پاسخنامه، که پارسی شده آن را می‌خوانید، از روی نسخه کتابخانه

1. Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis*.

با تشکر از آقای دکتر رضازاده لنگرودی برای در اختیار نهادن این کتاب.

2. Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de la al-Ghazālī*, ed., Michel Allard, Beirut, 1959, p.88.

موريس بويژ (م ۱۹۵۱ م) تا زنده بود کتابشناسی تاریخی غزالی خود را نشر نداد. پس از مرگ او، ميشل آلار با افزودنی‌هایی چند، دستگاشت بويژ را به چاپ رساند. بويژ زیست‌نامه غزالی را به پنج دوره بخش کرده است و نگاشته‌هایش را برابر سال نگارش در یکی از آنها گنجانده است. پاسخنامه در سومین دوران زندگی غزالی - دوران گوشه‌گیری (۴۴۸-۴۹۹ ق) - جا گرفته است. عبدالرحمن بدوی در مؤلفات غزالی از ۷۲ نگاشته واقعی غزالی یاد می‌کند.

مجلس تصحیح و اعراب‌گذاری شد. در اینجا از آقای محمود نظری در مرکز آموزش و پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی که تصویر این دستنگاشت را در دسترس نگارنده گذاشت. سپاسگزاری می‌کنم. دستنویس مجلس به شماره ۵۱۳۹/۱۶ است که در سده یازدهم قمری نگارش یافته است و از نسخه نگاه‌داری شده در دانشگاه تهران درست‌تر می‌نماید. گفتنی است که پیشتر، ترجمه پاسخنامه زیر عنوان رساله‌ای از امام محمد غزالی به دست آقای دکتر علی اکبر خانمحمّدی از روی دستنویس دانشگاه تهران ترجمه و در کیهان فرهنگی (سال سوم، شماره دوم، ۱۳۶۵ ش، صص ۳۲-۳۴) به چاپ رسیده است؛ البته بدون متن عربی رساله.

شایان یادآوری است که سرانجام، غزالی با فیلسوفان از در آشتی درآمد و از باورهای دینی پیشین گذشت و به گونه‌ای تساهل و آسان‌گیری تن داد و دیگر تکفیر را کارساز ندانست و بر آن بود که خویست درباره آن خاموش بمانیم زیرا بهشت ویژه گروه کوچکی نیست.^۱ این دگرگونی‌های اندیشه‌گری غزالی را در کتاب فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة می‌توان خواند و عبرت گرفت.

۱. دانش پژوه، «ستیهندگی غزالی»، ص ۲۱۹.

جدول زمانی زندگی نامه غزالی*

اسماعیلیان	سلجوقیان و خلیفه مستظهر	غزالی
۳۸۵ ق ۹۶۹ م: فاطمیان به مصر می آیند و شهر قاهره را که پایتخت دولت اسماعیلی می شود برپا می سازند.		
۴۲۷ - ۴۸۷ ق ۱۰۳۶ - ۱۰۹۴ م: مُستنصر، به عنوان خلیفه - امام، برای تقریباً ۶۰ سال از قاهره فرمان می راند.	۴۴۷ ق ۱۰۵۵ م: طغرل بیگ به بغداد گام می نهد و در زیر قدرتِ نمادینِ قائم، خلیفه عبّاسی، فرمانروایی سلجوق را پا برجا می سازد.	

<p>۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸ م: در توس، شرق ایران پا به جهان می‌گذارد.</p>	<p>۴۵۵ ق- ۴۸۵ ق ۱۰۷۲- ۱۰۹۲ م: نظام‌الملک به وزارت می‌رسد. به قدرت سلجوق عراق و ایران، به رهبری آلپ ارسلان و ملکشاه، یک پارچگی می‌بخشد. در ۴۹۵ ق/ ۱۰۶۷ م، مدرسه نظامیه در بغداد برپا می‌شود.</p>	
<p>در حدود ۴۷۰ - ۴۷۸ ق/ ۱۰۷۷ - ۱۰۸۵ م: پای درس جوینی (م) ۴۷۸ ق/ ۱۰۸۵ م) می‌نشیند.</p>		<p>۴۷۱- ۴۷۳ ق ۱۰۷۸- ۱۰۸۱ م حسن صباح به عنوان داعی اسماعیلی در مصر فاطمی آموزش می‌بیند.</p>

<p>۴۷۸-۴۸۲ ق ۱۰۸۵-۱۰۹۵ م: به اردوگاه نظام الملک پیوست.</p> <p>۴۸۴-۴۸۸ ق ۱۰۹۱-۱۰۹۵ م: فقه شافعی را در مدرسه نظامیه بغداد تدریس می‌کند. متن‌های اصلی در این دوره به نگارش در می‌آید که شامل: مقاصد الفلاسفة؛ تهافت الفلاسفة؛ کتاب المستظهری؛ الاقتصاد فی الاعتقاد است.</p>	<p>۴۸۵ ق ۱۰۹۴ م: ملک‌شاه می‌میرد. جنگ داخلی جانشینان، خاندان سلجوق را فرو می‌پاشاند. نظام الملک کشته می‌شود.</p>	<p>۴۸۳ ق ۱۰۹۰ م: حسن صباح دامنه کوه‌های الموت را در شمال ایران به جنگ می‌آورد که بعدها پایگاه و قانون دولت اسماعیلی نزاری و دعوت گردید. دولت گرداگرد شبکه‌ای از دامنه‌های کوه در ایران و سوریه سازمان یافت.</p>
<p>۴۸۸-۴۹۹ ق ۱۰۹۵-۱۱۰۶ م: پس از فرو رفتن به بحرانی شخصی، غزالی ناگهان بغداد را</p>	<p>۴۸۷ ق ۱۰۹۴ م: مستظهر جوان در گيرودار جنگ داخلی سلجوق خلیفه عباسی می‌شود.</p>	<p>۴۸۷ - ۱۰۹۴ م: پس از مرگ خلیفه - امام مستنصر، کشمکش جانشینی میان پسرانش نزار و</p>

<p>مُستعلی جامعه و دعوت اسماعیلی را به تیره‌های نزاری و مُستعلوی به دو نیم می‌کند.</p>		<p>ترک می‌گوید، مسافر منزوی می‌شود و به آرمان‌های صوفیانه پناه می‌برد؛ مدّتی دراز در دمشق، قدس، مکه و مدینه سپری و کتاب اصلی و عمده‌اش احیاء علوم الدّین را می‌نویسد.</p>
<p>۴۸۸ ق ۱۰۹۵ م: حسن صباّح از نزار پشتیبانی می‌کند. عقیده تعلیم در یک پارچگی اسماعیلیان نزاری برجسته و نمودار می‌شود.</p>	<p>۴۸۸ ق ۱۰۹۵ م به بعد: در نتیجه جنگ داخلی، سلطنت سلجوق به دو سرزمین خاوری و باختری بخش شد. بِرْکیارُک (م ۴۹۸ ق / ۱۱۰۵ م) قدرت را در شرق و طُرطوش (م</p>	<p>۴۹۹-۵۰۳ ق ۱۱۰۶-۱۱۰۹ م: به نیشابور باز می‌گردد و منصب تدریس در مدرسه [نظامیه] را به دست می‌آورد؛ کتاب المنقذ من الضلال را که خود</p>

زیست‌نامه اوست، می‌نویسد.	۴۸۸ق/۱۰۹۵م) در غرب یک‌پارچه می‌سازد.	
۵۰۵ق/۱۱۱۱م: در توس دیده از جهان فرو می‌بندد.	۵۹۰ق/۱۱۹۴م: فرمانروایی سلجوق در عراق و ایران به پایان می‌رسد.	۵۱۸ق/۱۱۲۴م: حسن صباح در الموت جهان را بدرود می‌گوید.
		۶۵۴ق/۱۲۵۶م: مغولان الموت را فتح می‌کنند و دو سال در بغداد دست به یغما می‌زنند؛ خلافت عبّاسی را سرنگون می‌سازند.

زمان نگار سنجشی زندگی نامه غزالی*

غزالی	در اروپا
۴۵۰ ق / ۱۰۵۸ م: تولد در توس	۱۰۶۰ م: فیلیپ از فرانسه ؛ ۱۰۶۶ م: کارزار هایستنگ.
۴۶۵ ق / ۱۰۷۲ م: در گرگان دانش می اندوزد.	۱۰۷۶ م: تسلیم هنری چهارم، امپراتور آلمان، به پاپ گریگوار هفتم در کاتوسا.
۴۷۰ ق / ۱۰۷۷ م: پای درس امام الحرمین می نشیند - تقلید را نمی پذیرد.	۱۰۸۵ م: هیلو براند می میرد. تولدو (طلیطله) در ۱۰۸۷ فرو می پاشد.
۴۸۳ ق / ۱۰۹۰ م: در بغداد استادی بلند آوازه می شود؛ کلام، فلسفه، مذهب اسماعیلی و تصوّف درس می دهد.	۱۰۹۰ م: نورمان ها بر سیسیل چیره می آیند.
۴۸۸ ق / ۱۰۹۵ م: از زندگی عادی کناره می گیرد، بغداد را به سوی سفر حج ترک می کند. در ۴۹۵ / ۱۱۰۱ م به بغداد باز می گردد.	۱۰۹۸ م: انطاکیه به دست صلیبیان سقوط می کند.
۴۹۸ ق / ۱۱۰۴ م: بازگشت به زندگی عادی و تدریس در نیشابور	۱۰۹۹ م: قدس سقوط می کند.

	۵۰۱ ق / ۱۱۰۷ م: در زادگاهش توس، گوشه‌گیری می‌کند و فرزندان را می‌نویسد؟
۱۱۰۹ م: آنسلم درگذشت.	۵۰۵ ق / ۱۱۱۱ م: در توس چشم از جهان فرو می‌بندد.

* جرج شرر، دیباچه ترجمه فرزندان (اینها الولد) به فرانسه، ترجمه صباغ.

پارسی شده پاسخنامه غزالی به اسماعیلیان همدان

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس خدای جهانیان راست، و درودهای خداوند بر سرور ما محمد (ص) و بر خاندان و یارانش همگی باد! پرسیده‌اند: سخن مهتر ما، استاد پیشوای بزرگ، حجة الاسلام، آذین دین، شرف شریعت، پیشوای گروه‌ها، در این پرسش‌های چهارگانه‌ای که این گروه آنها را بر مسلمانان وارونه نشان داده‌اند - کسانی که در شهرها سرکش شده‌اند، و بسا تباهی به راه انداخته‌اند، و برای این که دل‌های مردم را به سوی خود بکشانند، آنها را دیگرگون ساخته‌اند - چیست؟ آن پرسش‌ها چنین‌اند:

پرسش نخست. آیا نه این است که مسلمانان همداستانند که پرودگار - یادش بزرگ باد! - از هر چیز بی‌نیاز است و به چیزی نیاز ندارد؟ پس، با این همه، همگی آنان بر این اعتراف دارند که خداوند، بندگان را به پرستش واداشته است و بدان فرمان داده است. آنگاه، چگونه است که تو را می‌بینم دلیل خرد را فراموش کرده‌ای که بی‌نیاز از هر چیز، کسی را که بدو نیاز ندارد به انجام کاری وامی‌دارد که خود بدان نیازمند نیست؟! برایم روشن ساز، این چگونه است؟ شاید از دانایان باشم!

پرسش دوم. خداوند بزرگ بندگان را به فرمان برادری و پرستش واداشته است و از نافرمانی و گناه بازداشته است تا به هر کس که فرمان برده است پاداش دهد و هر که را نافرمانی کرده است به کیفر رساند. این، از دید خرد

بسی محال می‌نماید. خداوند را چه نیازی است به کیفر رساندن آفریده‌اش تا این که او را به این کار فرا خواند تا بندگانش را به کاری وادارد که اگر انجامش ندهند، آنان را برای چنین انجام ندادنی کیفر کند؟ و اگر خداوند را بدان نیازی نیست، پس چنین سخنی به راستی مُحال است و حکمت و فرزاندگی پاسخی برای آن ندارد. اگر خداوند بزرگ بدین کار نیازمند است، پس تکلیف را چه می‌کند، و حال آنکه او تواناست تا هر که را خواهد پاداش دهد و هر کس را خواهد به کیفر رساند؟ پس، تکلیف نیز زاید است و خرد برای آن پاسخی ندارد و نیاز داشتن نقص است و به خداوند بزرگ نقص پیوند نگیرد و او سرشار است و بی‌نیاز.

پرسش سوم. خداوند بزرگ، بندگان را به پرستش واداشته است تا با آن به ایشان سود رساند. آیا تو خدای را - بزرگ است یادش! - ناتوان می‌بینی که بدون واداشتن [به پرستش و بندگی] به آنان سود رساند تا این نیاز پیدا کند که آنان را وادار و سپس به آنان سود رساند؟ اگر غرض خداوند سودرسانی به بندگان است، پس [در اینجا] واداشتن (تکلیف) فرو می‌افتد و زاید می‌نماید؛ و اگر جز با واداشتن (تکلیف)، از انجام آن ناتوان بوده است، پس توانایی فرو می‌افتد و [بدین سان] ناتوانی ثابت می‌گردد و این محال است.

پرسش چهارم. خداوند بزرگ از آنچه انجام می‌دهد پرسیده نشود، و بندگان پرسیده شوند. [لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ - انبیاء / ۲۳]. در این باره خرده‌ها سرگردانند. آیا رواست که فرزنان (حکیم) به کاری فرمان دهد که از فرزاندگی بیرون باشد، و خرد آن را پس زند و نپذیرد، آنگاه خردمند (عاقل) را از جُستار در آن بازدارد؟ آیا این گونه‌ای ستم و بیدادگری نیست، چرا که خداوند خرد را بر این مردم حجت قرار داده است و دارنده آن را فرمان به انجام یا ترک کاری فرموده است و او را بر

دیگر جانداران ویژگی و برتری داده است چرا که، با پدید آوردن ابزارهایی از سوی ایشان، کاربرد آن را به خرد آموخته است. به مانند افسار که چهارپا را بدان رام کنند، و جز آن دام‌هایی برای شکار و دیگر ترفندها و ابزارهای شناخته شده که شرح آن به درازا کشد؟! اکنون، اگر خرد برمکلفان و برکسانی که به انجام کاری دستور یافته‌اند یا از انجام کاری بازداشته شده‌اند، حجت باشد و سپس در همان حال، ایشان را به کاری فرمان دهد و از جستجوی آن و درخواست سببی که بدان سبب آنچه را نزدشان مکلف شده‌اند به تصوّر در می‌آید و بردانسته و اندیشیده ایشان درست است که همان حجت بر آنهاست، آیا آن ستمی آشکار نخواهد بود؟ همگی دانشمندان آراسته به دانش را می‌بینیم که می‌گویند خداوند - بزرگ است شکوه او - کاری را جز با بینش نمی‌پذیرد؛ پس اگر خردمند را از جستار و نگرش باز دارد، کجا بینا خواهد بود و آیا باید امید داشت که به او وحی می‌شود؟ این، آن سخن را که می‌گوید آنچه خرد می‌ورزد و آنچه خرد نمی‌ورزد، چیزی نیست "نادیده می‌انگارد. ما می‌بینیم که این کتاب (قرآن) که سخنگوی حق میان مردم است، در جایی خبر می‌دهد به آیه "از آنچه می‌کند، پرسیده نمی‌شود ولی از آنان می‌پرسند" [انبیاء / ۲۳] و در جایی دیگر خبر می‌دهد که از او [خداوند] پرسیده می‌شود و در خور پاسخ گفتن است، آنجا که می‌فرماید: "او را روز رستاخیز نایبنا محشور می‌کنیم. خواهد گفت: خدای من! چرا مرا نایبنا محشور فرمودی و حال آنکه [در آن جهان] بینا بودم؟ خداوند می‌فرماید: این گونه نشانه‌های مان را بر تو می‌آوریم، پس تو آنها را فراموش کردی و چنین روزی را از یاد می‌بری" [طه / ۱۲۴ - ۱۲۶] پس کدام پرسش، از این پرسش بیشتر شایسته پاسخ است؟ چنین سخنانی فراوانند و در چنین آیه‌هایی اگر با بیانی که خرد آن را پذیرد، تعبیر و تفسیر نشوند، دوگانگی

آشکار و موجود است.

پس اینهاست - خدای تو را بزرگ دارد! - پرسش‌های چهارگانه‌ای که برخی از آنها را برای تو شرح دادم. ناگزیریم از سخن پنجم و آن این که بودن تکلیف‌ها درست است، زیرا ساقط شدن آنها نیز درست نیست. آن را برایم روشن کن، زیرا من تو را از نیکوکاران می‌دانم. تا اینجا سخن آنان [اسماعیلیان] بود. اگر سرور ما پاسخ این پرسش‌ها گوید و این اشکال‌ها را روشن سازد و پرده از این تیرنگ‌ها برگیرد، او را پاداشی هنگفت و مزدی سرشار باشد، به خواست خداوند بزرگ.

[امام غزالی] پاسخ داده است و گفته است: اما پرسش نخست، و آن بعید بودن تکلیف و واداشتن بندگان به پرستش با بی‌نیازی و گمان دوگانگی در این دو، پس، سرچشمه آن نادانی به حقیقت تکلیف است زیرا، گویی پرسنده، این فرموده خداوند بزرگ را نشنیده است که: "هرکس کاری شایسته انجام دهد به خود کرده است و هرکس کاری زشت کند، برای خویش کرده است" [فصلت / ۴۶] و این سخن خداوند را که: "برای خوشتن، زمینه می‌چینند" [اسراء / ۷] و یا: "اگر خوبی کنید به خود کرده‌اید و اگر بدی کنید پس برای خود کرده‌اید" [روم / ۴۳]: گویی چنین پنداشته است که تکلیف خدای بزرگ به بندگان همسان تکلیف انسان است با برده‌اش، زیرا ماهر کارهایی را به برده‌اش باز و تکلیف می‌سازد که با خواسته او پیوند و بستگی دارد و آنچه را بهره‌ای نباشد و نیازی بدان نداشته باشد، او را تکلیف نکند. پس، گویی این پرسنده به پندار خویش، قیاسی تباه، برپا ساخته است و آن همانندی تکلیف خدای بزرگ است با تکلیف بندگان؛ او خود را مانند خدا دانسته است - بزرگ است خدا و منزّه است از خیال و همانندی او! - پرده برداشتن از حقیقت تکلیف برای

کسی که چنین پندارد، و کسی که حقیقت‌های دانش‌ها را از رأی سبک و خرد سست و قیاس تباه خویش بیرون کشد، در گمراهی‌ها بیشتر فرو افتد. بلکه چنین کسی باید حقیقت‌های دانش‌ها را از کسی که شایسته است بخواهد، کسانی که دانشمندانی توانمندند و اندیشه‌ورزان آشنا به حقیقت زمینه‌های عقلی، آگاهان به رمز و رازهای دین، آشنایان به شرط‌های ادله و برهان‌های بینشگران به درآمدهای خودپسندی و نیرنگ‌بازی در آن درآمدها می‌باشند. اگر اینها و پرسش‌هایی مانند اینها را، که از سستی بیش برمی‌خیزد، شرح دهیم، برای درمان فهم‌های ناتوان چیزی سودمندتر از مثال آوردن نیست. پس، درین راه به دو مثال بسنده می‌کنیم.

مثال نخست: همانا تکلیف بندگان از سوی خداوند همانند درمان بیمار است به دست پزشک. اگر بر [مزاج] بیمار گرمی چیره آید، پزشک به او دستور می‌دهد تا چیزهایی بنوشد که سرد است. پزشک نیازی به نوشیدن آن ندارد و اگر بیمار از نوشیدن سردی‌ها سرپیچد، پزشک زیان نمی‌برد و اگر هم فرمان گیرد و بنوشد باز هم سودی به پزشک نمی‌رسد ولی، زیان و سود به خود بیمار برمی‌گردد؛ پزشک تنها یک راهنما و رهنمون بیش نیست. پس، اگر بیمار با پزشک همراهی کند، بهبود و رهایی یابد و اگر همراهی نکند، بیماری‌اش به درازا کشد و بمیرد. ماندن و مردن بیمار نزد پزشک یکسان است و او بی‌نیاز از ماندن اوست و پزشکان آن را می‌دانند. بدین‌گونه، خداوند برای نیکبختی آن جهانی ابزارهایی آفریده است که کار همان دارو را می‌کند و به بهبود می‌انجامد. این ابزارها بندگی و پرستش خداوند است و بازداری نفس از کشش‌ها و هوی و هوس با پیکار زداینده و پاک‌کننده آن است از زشتی‌ها و پستی‌های اخلاقی و سستی‌ها و نابودسازی‌ها و تباه‌گری‌ها. همین‌گونه است پستی‌های مزاج‌ها (اخلاط) که در این جهان بیماری آفرین و نابودکننده است. نسبت گناهان

و نافرمانی‌ها به زندگی آن جهانی، همچون نسبت زهرهاست به زیست و زندگی این جهانی. همان‌گونه که پیکرها و کالبدها دانش پزشکی دارند، برای روان‌ها هم یک دانش پزشکی وجود دارد. پس، پیامبران پزشکان روان‌های آدمی‌اند که مردم را به رستگاری راه می‌نمایند تا راه‌های پاک‌سازی دل‌ها هموار گردد؛ همان‌گونه که خداوند بزرگ فرموده است: "همانا رستگار شد آن کس که آن (روان) را پاک ساختش و همانا زیان کرد هر کس آن را بفریفتش یا نهان داشتش" (شمس / ۱۰). همان‌گونه که می‌گویند پزشک بیمار را به چنین کاری فرمان می‌دهد یا از آن کار باز می‌دارد، و چون بیمار از دستور پزشک سرپیچد بیماری‌اش افزونی یابد و اگر دستور پزشک را رعایت کند، تندرست گردد و در انجام آن کوتاهی نرزد. در حقیقت، بیماری بیمار با سرپیچی او از فرمان پزشک برای همان سرپیچی به درازا کشیده نمی‌شود بلکه، از آن روست که راهی پیموده است جز راه تندرستی که پزشک بدان فرمان داده است. همین‌گونه است درمان روان‌ها با پرهیزکاری که نگاه‌داری و پشتیبانی دل‌هاست که بیماری‌ها را از دل‌ها می‌زداید. بیماری‌های دل‌ها زندگی این جهان را نیست و نابود می‌سازد.

مثال دوم: همانا پادشاهی که از آدمیان است، یکی از خدمتکاران و بندگان خویش را که در مجلس او حضور ندارد با دادن مال و سواری می‌نوازد تا او را راهی مجلس خویش سازد. گاهی هست که این پادشاه برای نظام کشورش و مصالح آن نیازمند به کار گرفتن و یاری جستن از آن خدمتکار است. چنین چیزی در حق خداوند بزرگ محال است. گاهی هست که برای روانه شدن آن بنده به مجلس خود و رسیدن او به مقام او به مقام نزدیکی و بدان وسیله، نیکبختی او دست به چنین کاری می‌زند و حال آنکه پادشاه نیاز به یاری گرفتن از او ندارد و به هیچ رو نمی‌خواهد از

او کار بکشد و او را به خدمت گیرد بلکه، تنها برای بهره‌وری آن خدمتکار و افزودن به ارزش و بهای اوست که او را به خود نزدیک ساخته است. پس، اگر این خدمتکار سواری (مَرکَب) را نابود سازد و آن دارایی را در راهی جز راه مهترش هزینه کند، ناسپاس نعمت به شمار می‌آید، و اگر سوار سواری شود و مال را در راهی هزینه کند که توشه او باشد، سپاسگزار نعمت به شمار خواهد آمد. این بدان معنا نیست که پادشاه برای خود به بهره‌ای دست یافته است بلکه، نیکبختی آن خدمتکار را خواسته است. پس، هرگاه آن خدمتکار با خواسته مهتر همراهی کند سپاسگزار خواهد بود و اگر نافرمانی و سرپیچی کند، سرپیچی‌اش ناسپاسی خواهد بود. نزد خداوند، سپاس و ناسپاسی بندگان و ایمان آنان نسبت به بزرگی و بی‌نیازی‌اش یکسان است. با این همه، خداوند به ناسپاسی بندگان خسند نیست زیرا ناسپاسی به سود بندگان نیست. ناسپاسی، بندگان را تیره‌روز و نگون‌بخت می‌سازد و همان‌گونه که پادشاه بی‌نیاز خسند به بدبختی و تیره‌روزی خدمتکار غایبش با زیونی و تهیدستی نیست و با نزدیک شدن به او نیکبختی‌اش را می‌خواهد، حال آنکه او نیازی به وی ندارد چه آن خدمتکار نزدیک او باشد یا دور از او. پس، بدین‌گونه باید مسئلهٔ تکلیف دانسته و درک شود که بندگی و پرستش‌ها داروهاست و نافرمانی‌ها و گناه‌ها زهرهاست و تأثیرشان در دلهاست و کسی رهایی نمی‌یابد مگر پیش خداوند دلی درست آورد، همان‌گونه که به تندرستی دست نمی‌یابد مگر مزاجی میانه آورد. همان‌گونه که درست است این سخن پزشک به بیمار که تو را از آنچه زیانمند است و آنچه سودمند آگه ساختم؛ پس اگر با من همراهی کنی به سود خود تست و اگر سرپیچی به زیان تست. همین‌گونه است سخن خداوند بزرگ: "هرکس کاری شایسته انجام دهد برای خود کرده است و

هر کس بدی کند به خود کرده است» (فصلت / ۴۶).

و اما پرسش دوم، که فرع بر این پرسش است زیرا این گفته او که خداوند در پاداش دادن بنده اش از بندگی و پرستش بی نیاز است و او از آن زیان نمی بیند، همچون سخن کسی است که می گوید خداوند بی نیاز به عمل نزدیکی، انسان را آفریند و کودک را بی شیرخوارگی پرورش دهد و او را از خوراک سیر کند و از نوشیدن سیراب گرداند و بی دارو تندرست سازد، پس آن را که از خوردن دست برداشته است با گرسنگی، و کسی را که ترک دارو گفته است با بیماری، و کودک را که شیرخوارگی رها کرده است با مرگ فرزندش کیفر دهد و این گمان کسی است که می پندارد خداوند بزرگ این کار را از روی خشم و کینه توزی انجام می دهد، و نمی داند که واژه خشم و کینه واژه ای است وام گرفته و تأویل شده. بی گمان، خشم خداوند خواست اوست به رنج بنده برای آزمایش و درد [ایلام]. پس، همان گونه که در این جهان برخی از اسباب و مسبب ها به [پدیداری] برخی از آنها می انجامد به ترتیبی که خود مسبب اسبابی دیگر شود، همین گونه پاره ای از آنها به درد و رنج و برخی به خوشی ها انجامد که از پرستش ها به دردها و خوشی های آن جهانی که این دو با هم فرقی ندارند. و چنین است پرسش سوم که در اینجا پیش می آید، و آن این که خداوند بزرگ اگر بی خوردن سیر سازد و بی نوشاندن سیراب کند و بی نزدیکی بیافریند و بی شیرخوارگی پرورش دهد، به ناتوانی توصیف نشود، بلکه او اسباب و مسبب هایی فراهم دیده است که رمزی و رازی دارد که جز خداوند بزرگ و استواران در دانش ندانند و این شگفت نباشد، بلکه شگفتا از این ساماندهی و نظام استوار! به جانم سوگند، کسی که به رمز و راز حکمت نهفته در آن راه نبرد برای کوتاهی در هدایتش از آن در شگفت شود، و مثال او در این شگفتی همانند ناینایی است که به

خانه‌ای درآید و به ظرف‌هایی که در صحن آن خانه نهاده‌اند برخورد و بیفتد، آنگاه به کسانی که در خانه‌اند بگوید: عقلتان نرسید که این ظرف‌ها را سر جایش بگذارید و سر راه ننهید؟ به او می‌گویند: این ظرف‌ها را در جای خودش گذاشته‌ایم، نارسایی در نبودن بینایی است. بر روی هم، این که هر کس جدایی میان شگفتی نمودن و برهان چاره‌ساز را در نیاید خطا و گمراهی‌اش فزونی گیرد و در این، جز شگفتی صرف [از کوتاهی فرد] نباشد چرا خداوند بزرگ این اسباب را فراهم دیده است؟ و اگر آنها را به گونه‌ای دیگر سامان می‌داد، تصوّر می‌رود که نادان از آن شگفتی نماید و گوید: چرا وارونه آن را نکرده است. سرچشمه این گونه شگفتی‌ها خیالبافی‌های توده و عوام است و آن کس که جویای دانش و آگاهی است بدان رو نکند و نگرود بلکه، به مقتضای برهان‌ها توجه نشان دهد.

و اما پرسش چهارم: در این ایراد او (به این که خداوند از آنچه کند پرسیده نشود و بندگان پرسیده شوند) خطا وجود دارد. گویی پرسنده نتوانسته است آنچه را در ضمیرش بوده است، به روشنی بگوید و برای همین است که برایش شگفتی‌های چهارگانه پدید آمده است.

شگفتی نخست: این سخن او که چگونه خداوند به چیزی فرمان داده است و از جستار و گفتگو درباره آن بازدشته است، در حالی که بینش و آگاهی جز با گفتگو و جستار به دست نیاید؟ این شگفتی تباه و بیهوده است زیرا، انجام احکام، باوری می‌خواهد قاطع یا شناختی حقیقی. باور قاطع تنها با تقلید از راه راست انگاری (تصدیق) و ایمان به دست می‌آید، و شناخت و آگاهی را با برهان به چنگ می‌آورند که رسیدن به آن با گفتگو و جستار است و خداوند همه مردم را از جستار و گفتگو باز نداشته است مگر ناتوانانی را که از دست‌یابی به دشواری‌های برهان‌ها و لغزش‌های بحث و کاوش قاصرند. همانا مثال این کار به دستوری می‌ماند که پزشک

به بیمار دربارهٔ دارو می‌دهد و از گفتن علت سودمندی دارو خودداری می‌ورزد و او را از پرداخت به کاوش در آن باره باز می‌دارد. زیرا پزشک می‌داند که درک بیمار بدان نرسد و از دریافت علت‌های پزشکی ناتوان خواهد بود و اگر بیمار به چنین کندوکاو و جستاری پردازد بر او سخت آید و بیماری‌اش افزونی یابد و به او زیان رساند.

بسیار کم افتد که پزشک بیماری ببیند زیرک و هوشمند و آشنا به روش‌های پزشکی و شناخت علت‌های بیماری‌ها؛ در چنین هنگامی او چنان بیماری را از کاوش و جستار باز ندارد و از گفتن مناسبت میان دارو بیماری‌اش جلو نگیرد، بلکه اگر پزشک بداند که بیمارستان‌ها به گفتهٔ او بسنده نمی‌کند و تنها کورکورانه او را راست نمی‌انگارد و تصدیق نمی‌کند بلکه، از روی هوشمندی در آن به جستجو و پژوهش می‌پردازد و بیماری را درک می‌کند و چون دانست که اگر بیمار، علت مناسبت [دچار آمدن به آن را] دریابد به درمان خواهد پرداخت و اگر درنیابد دست از تقلید خواهد شست، در صورتی که خواهان بهبود بیمار است بر پزشک است تا علت و مناسبت را به او بگوید. و هرگاه بداند که بیمار به درمان خواهد پرداخت، او را از کاوش و گفتگو و جستار باز ندارد. البته، چنین موردی در بیماران، اندک پیش می‌آید؛ چه بسیار بیمارانی که از چنین کاری ناتوانند. چنین باشد شناخت علت‌ها و رمز و رازها و کاوش آنها در مسائل دینی.

شگفتی دوم: و آن به زیر فرمان آوردن چهارپایان برای انسان (که خداوند انسان را برتر از دیگر آفریده‌ها قرار داده است) و این همانند تعجب انسان است از کسی که برای دیدن سبزه‌زاران و باغ‌ها و منظره‌های زیبا گام بردارد، سپس بگویند چگونه پایش را به رنج افکنده است و آن را برای چشمش به فرمان و کار گرفته است، و حال آنکه چشم ابزار اوست، همان گونه که پا ابزار اوست. پس چه اهمیتی دارد که یکی از این دو

دیگری را خادم قرار دهد و آن را به رنج و درد افکند و خدمت شونده دیگری سازد و آسایش آن را بخواهد؟ و این نادانی است نسبت به اندازه‌ها و مرتبه‌ها؛ انسان بینا و آگاه می‌داند که ناقص فدای کامل می‌شود و ناقص را برای کامل به کار می‌گیرند وزیر فرمان در می‌آورند و این، درست همان حکمت است.

و اما گفته‌او که این کار از سوی خداوند ستم است، برخاسته از نادانی اوست به تعریف ستم زیرا، ستم عبارت از تصرف و دست درازی در ملک دیگری خداوند بزرگ برای دیگری ملکی نمی‌شناسد تا دخالت و تصرفش در آن ستم باشد. پس، تصوّر ظلم از خداوند نباشد بلکه، آنچه خواهد در ملک خود انجام می‌دهد و این دادگری باشد.^۱

شگفتی سوم: این که چگونه شریعت آنچه را خرد نپذیرد، بپذیرد؟ و این شگفتی تباه و بیهوده است زیرا، این سخن او که «خرد آن را نمی‌پذیرد» (ینبوعنه العقل) لفظی است مشترک و دو پهلوی. اگر منظور او این است که برهان و دلیل خردنشانی است بر محال بودنش — مانند این که خدا مانند خودش را بیافریند — و این جمع دو ضدّ باشد و شرع چنین چیزی را نپذیرفته است و نمی‌پذیرد. اگر منظور از آن چیزی است که خرد از درک آن قاصر است و به تنهایی نمی‌تواند به ژرفایش پی برد، این محال نیست؛ بلکه مقصود از انگیزش پیامبران، راهنمایی مردم است به آنچه خردهایشان از آن قاصر است. پس، این محال و نشدنی نیست که برای نمونه، پزشکان بدانند که آهن ربا، آهن را به سوی خود کشد و اگر زنی باردار بر روی ماری ویژه گذر کند، بچه‌اش را بیندازد و مانند این‌ها از

۱. المنار: در اینجا، ستم برابر آنچه در مکتب اشعری است تفسیر شده است و به ظاهر در آن نگریسته است. ما حقیقت ستم را آشکار ساخته‌ایم و در جاهایی از تفسیر و مجلّه المنار گفته‌ایم که محال است بر خداوند بزرگ ستم باشد (یادداشت مجلّه).

خاصیت‌های اشیا. این چیزی است که خرد چون حقیقت آن را نمی‌داند و به تنهایی و خود بدان دست نیافته است، آن را نمی‌پذیرد و نپذیرفتن آن به معنای حکم به محال بودنش نیست و آنچه عقل بدان نرسد به خودی خود محال و نشدنی نیست. اگر ما هرگز آتش و سوزاندنش را نمی‌دیدیم، آنگاه گزارش دهنده‌ای به ما گزارش می‌داد و می‌گفت چوبی را به چوبی می‌مالم و از میان آنها اخگر سرخی به اندازه یک عدس بیرون می‌آورم که همگی این شهر و جز آن را فرد می‌بلعد تا آنکه چیزی در آن نماند، بی آنکه به درونش راه یاد و بی آنکه بر حجمش بیفزاید بلکه شهر را فرو خورد سپس، خودش را بخورد که نه خودش بماند و نه شهر. ولی ما می‌گوییم این چیزی است که عقل آن را نمی‌پذیرد و رد می‌کند. این صورت آتش است که حس آن را راست انگاشته است. پس شرع نیز چنین شگفتی‌هایی را که محال نیست ولی تنها بعید است، به کار می‌بندد. و البته جدایی است میان بعید و محال زیرا بعید آن چیزی است که معمول و آشنا نباشد و محال چیزی است که تصور بودنش نرود.

و اما شگفتی چهارم: و آن چنین است که خداوند بزرگ از آنچه کند پرسیده نشود و بندگان پرسیده شوند^۱ و آنگاه [در قرآن] پرسیده شود و گفته آید: «چرا مرا نابینا محسور کردی و حال آنکه [در آن جهان] بینا بودم؟ خداوند گوید بدین گونه نشانه‌هایمان را بر تو آوریم پس آنها را از یاد بردی و چنین روز فراموش می‌کنی» [طه / ۱۲۴ - ۱۲۷]. سرچشمه این پرسش نادانی است نسبت به واژه «پرسش» که دو پهلوی و مشترک است زیرا، گاهی پرسش (سؤال) می‌گویند و از آن الزام اراده می‌کنند، چنان که گفته می‌شود: فلان، در کار فلانی نظارت کرد و او را مورد سؤال و مؤاخذه

۱. اشاره به آیه ۲۳ سوره انبیا که می‌فرماید: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ».

قرار داد.^۱ گاهی منظور از پرسش، به دست آوردن خبر و گزاره است، چنان که گویند: دانشجو پرسید. هیچ‌گاه پرسش به معنای الزام متوجه خداوند نمی‌شود و آن معنای فرموده اوست که «از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود» زیرا به خداوند گفته نمی‌شود: چرا؟ [و این "چرا؟" سخن الزام است. و اما این چنین نیست که خداوند به چیزی خبر ندهد یا درک نکند. منظور از فرموده او: «چرا مرا نابینا محسور کردی؟» این است.

همین اندازه برای پاسخ به این پرسش‌ها بسنده است. آنچه من به این پرسشگر سفارش می‌کنم این است که خود و دینش را بپاید و از خدایش بپرهیزد و جویای دانشمندی باشد دارای دانش عقل و دین تا او را به راه راست رهنمون گردد. پس، همانا کسی که با اندک زیرکی از تقلید سرباززند و به مرتبت بالا نرسیده باشد، از نابود شوندگان خواهد بود. و ما پناه به خدای می‌بریم از هوشمندی و زیرکی خُرد ناچیز و زرنگی سست و بی‌پایه که گزند آن بر رهایی و رستگاری سزاوارتر است. ایدون باد.

۱. این همان است که اکنون بدان مسؤولیت می‌گوییم که به معنای دنباله‌گیری و مؤاخذه است. پس، معنی بودن اینکه خداوند بزرگ از چیزی که انجام می‌دهد پرسیده نمی‌شود این است که کسی قدرتی ورای قدرت او ندارد تا از کارش بپرسد، به پرسشی که به دنبال آن برای آنچه انجام داده است مورد سؤال و مؤاخذه قرار گیرد (یادداشت مجله).

جواب المسائل الاربع التي سألها الباطنيّة بهمدان

من الشيخ الأجل أبي حامد محمد بن محمد الغزالي رضي الله عنه

الحمد لله رب العالمين وصلوات الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. سئل ما قول سيدنا الشيخ الإمام الأجل، حجة الاسلام، زين الدين، شرف الشريعة، مقتدى الفرق، إمام الاثمة، في هذه المسائل الأربع التي لبس على المسلمين هؤلاء القوم الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد، وموهوا بها إستجلاباً لقلوب الخلق، وهي هذه:

(المسئلة الأولى) أليس أهل الإسلام متفقين على أن الباري - جل ذكره - غني عن كل شيء غير محتاج الى شيء ما. ثم مع ذلك كلهم متعرفون بأنه كلف العباد العبادّة وأمر بها، فكيف نراك نسيت بحجة العقل أن غنياً عن كل شيء يكلف من لا يحتاج اليه أن يعمل عملاً هو غني عنه؟ بين لي كيف ذلك لعلّي أن أكون من العالمين!

(المسئلة الثانية) إن الله تعالى كلف العباد الطاعة ونهاهم عن المعصية ليثيب من أطاع ويعاقب من عصى وهذا مستحيل جداً في العقول فأئ حاجة به الى معاقبة خلقه حتى يدعوه ذلك الى أن يكلفهم أمراً إذا لم يأتوه عاقبهم عليه؟ وإن كان لا حاجة به الى ذلك فالحقول مستحيل جداً لا توجب حكمة وإن كان - تعالى! - به الى ذلك حاجة فما يصنع بالتكليف وهو قادر على أن يثيب من يريد ويعاقب من يريد؟ فالتكليف أيضاً حشو لا توجب حكمة والحاجة نقص وإنه - سبحانه وتعالى! - لا ينسب الى نقص وهو

غني غير محتاج،

(المسئلة الثالثة) إِنَّ اللَّهَ - تعالى! - كَلَّفَ العباد الطاعة لِيَنفَعَهُم بِهَا أَثَرًا -
جَلَّ ذِكْرُهُ! - عَجَزَ عَنْ أَنْ يَنفَعَهُمْ بِغَيْرِ التَّكْلِيفِ حَتَّى أَحْتَاجَ أَنْ يَكْلَفَهُمْ ثُمَّ
يَنفَعَهُمْ؟ إِنَّ كَانَ غَرَضُهُ نَفْعُهُم فَالتَّكْلِيفُ سَاقِطٌ وَهُوَ حَشَوٌ وَإِنْ كَانَ يَعْجِزُ
عَنْ ذَلِكَ إِلَّا بِالتَّكْلِيفِ فَالْقُدْرَةُ سَاقِطَةٌ وَالْعَجْزُ ثَابِتٌ وَهُوَ مُحَالٌ،

(المسئلة الرَّابِعَةُ) إِنَّ اللَّهَ - تعالى! - لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ،
وهذا بَابٌ تَحِيرُ فِيهِ الْعُقُولُ، هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَأْمَرَ حَكِيمٌ بِأَمْرٍ يَخْرُجُ عَنْ
الْحِكْمَةِ وَيَنْبُو عَنْهُ الْعَقْلُ ثُمَّ يَحْظَرُ عَلَى الْعَاقِلِ الْبَحْثَ عَنْهُ؟ أَلَيْسَ ذَلِكَ
ضَرْبًا مِنَ الْجَوْرِ وَالظُّلْمِ، لِأَنَّهُ جَعَلَ الْحِجَّةَ عَلَى هَذَا الْخَلْقِ الْعَقْلَ وَأَمَرَ أَهْلَهُ
وَنَهَاهُمْ وَخَصَّ غَيْرَهُمْ مِنَ الْبَهَائِمِ عَلَى مَا خَلَقُوا عَلَيْهِ بِالْآلَاتِ الَّتِي خُلِقَتْ
لَهَا وَأَلْهَمَ الْعَقْلَ اسْتِعْمَالَهَا بِمَثَلِ اللَّجَامِ الَّذِي تَرَوْضُ الدَّابَّةُ بِهِ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ
حَبَالَاتِ الصَّيْدِ وَالْحَيْلِ الْمَعْرُوفَةِ الَّتِي يَطُولُ شَرْحُهَا؟! وَإِذَا كَانَتْ حِجَّةُ
الْعَقْلِ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ وَالْمَأْمُورِينَ وَالْمَنْهِيِّينَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ يَكْلَفُونَ أَمْرًا
وَيُمنَعُونَ مِنَ الْفَحْصِ عَنْهُ وَالتَّمَاسِ سَبَبٌ يَتَصَوَّرُ بِهِ مَا يَكْلَفُونَهُ عِنْدَهُمْ
وَيَصْخُ فِي مَعْقُولِهِمْ وَمَعْلُومِهِمُ الَّذِي هُوَ حِجَّةٌ عَلَيْهِمْ أَلَيْسَ يَكُونُ ذَلِكَ
ظُلْمًا صَرِيحًا؟ وَوَجَدْنَا الْمُتَحَلِّينَ بِالْعِلْمِ مِنْ جَمِيعِ الْأَصْنَافِ يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ
- جَلَّ جَلَالُهُ! - لَا يَقْبَلُ عَمَلًا إِلَّا عَلَى بَصِيرَةٍ فَإِذَا مَنَعَ الْعَاقِلَ مِنَ الْبَحْثِ
وَالنَّظَرِ أَيْنَ يَكُونُ بَصِيرًا وَهَلْ يُرْجَى أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ؟! هَذَا مُنْكَرٌ مِنَ الْقَوْلِ لَا
يَعْقِلُ وَمَا لَا يَعْقِلُ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ. وَوَجَدْنَا هَذَا الْكِتَابَ النَّاطِقَ بَيْنَ الْخَلْقِ مِنْ
الْحَقِّ يَخْبِرُ فِي مَوْضِعٍ بِأَيَّةٍ «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» [انبيا / ٢٣]
وَيُخْبِرُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ بِأَنَّهُ يُسْأَلُ وَيَقْتَضِي الْجَوَابَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا؟

قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها، وكذلك اليوم تُنسى» [طه / ۱۲۴-۱۲۶] فأي سؤال أتم من هذا السؤال الذي اقتضى هذا الجواب؟ وفي القول مثل هذا كثير التناقض في مثل هذه الآيات ظاهرٌ موجودٌ إذا لم يعبر عنه ببيان يقبله العقل. فهذه - اعزك الله! - المسائل الأربع قد شرحت لك بعضها فلا بُد من قول خامس تصح به التكليفات لأن سقوطها أيضاً لا يصح. أبى لي ذلك، فاني أراك من المحسنين. إلى هنا كلامهم فإن رأى سيّدنا أن يُجيب عن هذا ويوضح هذه الإشكالات ويكشف عن هذه التليسات حاز به الأجر الجزيل والثواب الكثير إن شاء الله - تعالى! -

أجاب وقال أما السؤال الأول وهو استبعاد التكليف مع الاستغناء وتوهم التناقض بينهما فمصدره الجهل بحقيقة التكليف فكأن لسائل لم يسمع قوله - تعالى! - «مَنْ عَمِلْ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» [فصلت / ۴۶] وقوله «فلا أنفسهم يمهدون» [إسراء / ۷] وقوله «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ لَأَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» [روم / ۴۳] كأنه ظن أن تكليف الله - تعالى! - عباده يُضاهي تكليف الانسان عبده فإن السيّد يكلف عبده الأعمال التي يَرْتَبِطُ بها غرضه وما لاحظ له فيه ولا يحتاج اليه فلا يكلفه به فكأن هذا السائل ثبّت في وَهْمه قياس فاسدٌ وهو شبه تكليف الله - تعالى! - بتكليف عباده فجعل نفسه مثلاً لله - تعالى الله وتقدس عن خياله ومثاله - والكشف عن حقيقة التكليف مما يطوّل ومن اقتبس حقائق العلوم عن رأيهِ السّخيف، وعقلهِ الضّعيف، وقياسِهِ الفاسد، كثر تعثره بالضلالات، بل ينبغي أن يطلب حقائق العلوم من أهله وهم العلماء الاقوياء القائمون بحقيقة المعقولات المطلعون على أسرار الشرع العارِفون بشروط الأدلة

والبَراهِينَ المُستَبْصِرُونَ بِمَدَاخِلِ الغُرورِ والتَّلييسِ فيها. واذا كان شرح ذلك ممَّا لا يَسْمَحُ به عداوة؟ على مثل هذه الاسئلة الضعيفة الصادرة عن ضَعْفِ البصيرة فلا علاجٍ لِلافهامِ الضعيفةِ أنفعُ من ضرب الأمثلة فلنقتصر على ضربٍ مثاليين.

(المثال الاول) إِنَّ تَكْلِيفَ اللَّهِ عِبَادَهُ يَجْرِي مَجْرَى (معالجة) الطَّيِّبِ للمريضِ فَإِنَّهُ اذا غلبَتْ عليه الحرارةُ أَمَرَهُ بِشُرْبِ المُبرِّداتِ والطَّيِّبِ غنيٍّ عن شُرْبِهِ لا يستضرُّ بمخالفتِهِ ولا يَنْتَفِعُ بِمُوافَقَتِهِ ولكنَّ الضَّرَرَ والنَّفْعَ يرجعُ إلى المريضِ وإِنَّمَا الطَّيِّبُ هادٍ ومرشِدٌ فقط، فَإِنْ وَفَّقَ المريضُ حَتَّى وافَقَ الطَّيِّبُ شَفِي وتخلَّصَ وَإِنْ لَمْ يوفِّقْ تَمَادَى به المرضُ وهَلَكَ، وبقاؤه وَهَلَاكُهُ عِنْدَ الطَّيِّبِ سَيَان؛ فَإِنَّهُ مُسْتَعْنٍ عَنِ بَقَائِهِ. وَ عَرَفَهُ الأَطِبَّاءُ فَكَذَلِكَ خَلَقَ لِلسَّعَادَةِ الأُخْرَوِيَّةِ أسباباً تَقْضِي إليها إِفْضَاءُ الدَّوَاءِ إلى الشِّفَاءِ وَهِيَ الطَّاعَاتُ وَنَهْيُ النَّفْسِ عَنِ الْهَوَىِّ بِالمُجَاهَدَةِ الْمُزَكِّيَّةِ لَهَا عَنْ رذَائِلِ الأخلاقِ مُشَقِّياتٍ فِي الآخِرَةِ وَمُهْلِكَاتٍ، كَمَا أَنَّ رذَائِلَ الأخلاقِ مُمَرِّضاتٌ فِي الدُّنْيَا وَمُهْلِكَاتٌ. وَالمَعَاصِي بِالإِضَافَةِ إِلَى حَيَاةِ الآخِرَةِ كَالسَّمُومِ بِالإِضَافَةِ إِلَى حَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِلنَّفُوسِ طَبٌّ كَمَا أَنَّ لِلْأَجْسَادِ طَبًّا فَالْأَنْبِيَاءُ أَطِبَّاءُ النَّفُوسِ يُرْشِدُونَ الْخَلْقَ إِلَى طَرِيقِ الْفَلَاحِ لِتَمْهِيدِ طُرُقِ التَّزَكِّيَةِ لِلْقُلُوبِ كَمَا قَالَ - تَعَالَى! - «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» [شمس / ١٠] ثم كَمَا يُقَالُ إِنَّ الطَّيِّبَ أَمَرَ المريضَ بِكَذَا وَنَهَاهُ عَنْ كَذَا، وَإِنَّهُ زَادَ مَرَضَهُ لِأَنَّهُ خَالَفَ أَمْرَ الطَّيِّبِ وَاتَّهَ صَحَّ لِأَنَّهُ رَاعَى قَانُونََ الطَّيِّبِ وَلَمْ يَقْصِرْ فِي الإِحْتِمَاءِ، وَبِالحَقِيقَةِ لَمْ يَتِمَادِ مَرَضُ الْمَرِيضِ بِمُخَالَفَةِ الطَّيِّبِ لِعَيْنِ الْمُخَالَفَةِ بَلْ لِأَنَّهُ سَلَكَ غَيْرَ طَرِيقِ الصُّحَّةِ الَّتِي أَمَرَهُ الطَّيِّبُ بِهَا. فَكَذَلِكَ [مُدَاوَاةُ] النَّفُوسِ بِالتَّقْوَى هِيَ الإِحْتِمَاءُ الَّذِي يُنْفِي عَنِ الْقُلُوبِ أَمْرَاضَهَا.

و أمراض القلوب تفوت حياة الآخرة كما تفوت أمراض الأجساد حياة الدنيا.

(المثال الثاني) انَّ المَلِكَ مِنَ الْآدَمِيِّينَ قَدْ يَخُصُّ بَعْضُ خَدَمِهِ وَعَبِيدِهِ الْغَائِبِ عَنْ مَجْلِسِهِ بِمَالٍ وَمَرْكُوبٍ لِيَتَوَجَّهَ إِلَى مَجْلِسِهِ تَارَةً لِحَظِّ الْمَلِكِ فِي اسْتِخْدَامِهِ وَالْإِسْتِعَانَةِ عَلَى نِظَامِ مَمْلَكَتِهِ وَمَصَالِحِهَا بِهِ وَهَذَا الْقِسْمُ وَنَظِيرُهُ فِي حَقِّ اللَّهِ - تَعَالَى! - مُحَالٌ. وَتَارَةً لِيَتَوَجَّهَ الْعَبْدُ إِلَى مَجْلِسِهِ وَيُنَالَ رُتْبَةَ الْقُرْبِ مِنْهُ وَيَسْعَدُ بِسَبَبِهِ مَعَ اسْتِغْنَاءِ الْمَلِكِ عَنِ الْإِسْتِعَانَةِ بِهِ وَتَضَمُّمِهِ الْعِزْمَ عَلَى أَنْ لَا يَسْتَخْدِمَهُ أَصْلًا وَلَكِنْ لِيَقْرَبَهُ مِنْ نَفْسِهِ لِمُجَرَّدِ حَظِّ الْعَبْدِ وَالزِّيَادَةِ فِي قَدَرِهِ. ثُمَّ الْعَبْدُ أَنْ ضَيَّعَ الْمَرْكُوبَ وَأَنْفَقَ الْمَالَ لَا الطَّرِيقَ إِلَى السَّيِّدِ عُدَّ كَافِرًا لِلنِّعْمَةِ وَإِنْ رَكِبَ الْمَرْكُوبَ وَأَنْفَقَ الْمَالَ فِي الطَّرِيقِ مُتَزَوِّدًا بِهِ عُدَّ شَاكِرًا لِلنِّعْمَةِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ نَالَ الْمَلِكُ حَظًّا لِنَفْسِهِ وَلَكِنْ أَرَادَ سَعَادَةَ الْعَبْدِ فَإِذَا وَافَقَ مَرَادَ السَّيِّدِ فِيهِ كَانَ شَاكِرًا وَإِنْ خَالَفَ عُدَّتْ مُخَالَفَتُهُ كُفْرَانًا، وَاللَّهُ يَسْتَوِي عِنْدَهُ كُفْرُ الْعِبَادِ وَإِيمَانُهُمْ بِالإِضَافَةِ إِلَى جَلَالِهِ وَاسْتِغْنَائِهِ وَلَكِنْ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ فَإِنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِعِبَادِهِ فَإِنَّهُ يَشْقِيهِمْ كَمَا لَا يَرْضَى الْمَلِكُ الْمُسْتَغْنَى لِعَبْدِهِ الْغَائِبِ الشَّقَاوَةَ بِالذُّلِّ وَالْفَقْرِ وَيُرِيدُ لَهُ السَّعَادَةَ بِالْقُرْبِ مِنْهُ وَهُوَ غَنِيٌّ عَنْهُ قَرَبَ مِنْهُ أَوْ بَعْدَ. فَهَكَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْهَمَ أَمْرُ التَّكْلِيفِ فَإِنَّ الطَّاعَاتِ أَدْوِيَّةَ وَالْمَعَاصِيَ سُمُومٌ وَتَأْثِيرُهَا فِي الْقُلُوبِ، وَلَا يَنْجُو إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ كَمَا لَا يَسْعَدُ بِالصَّحَّةِ إِلَّا مَنْ أَتَى بِمَزَاجٍ مُعْتَدِلٍ وَكَمَا يَصِحُّ قَوْلُ الطَّبِيبِ لِلْمَرِيضِ قَدْ عَرَفْتُكَ مَا يَضُرُّكَ وَمَا يَنْفَعُكَ فَإِنْ وَافَقْتَنِي فَلِنَفْسِكَ وَإِنْ خَالَفْتَ فَعَلَيْهَا فَكَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ - تَعَالَى! - «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» [فَصَلَتْ / ٤٦].

(و أما السؤال الثاني) فهو فرعٌ من هذا السؤالِ فإنَّ قولَه إِنَّ اللَّهَ مُسْتَعْنٍ

فِي إِثَابَةِ عَبْدِهِ عَنِ الطَّاعَةِ وَهُوَ لَمْ يَتَضَرَّرْ بِهَا يُضَاهِي قَوْلَ الْقَائِلِ إِنَّ اللَّهَ مُسْتَعْنٍ فِي إِنْشَاءِ الْإِنْسَانِ عَنِ الْأَمْرِ بِالْوُقَاعِ وَفِي إِنْمَاءِ الطِّفْلِ عَنِ الرِّضَاعِ وَفِي إِشْبَاعِهِ عَنِ الطَّعَامِ وَفِي إِرْوَائِهِ عَنِ الشَّرَابِ وَفِي تَصْحِيحِهِ عَنِ الْأَدْوِيَةِ فَمَا بِالْهُ عَاقَبَ بِعُقُوبَةِ الْجُوعِ مَنْ تَرَكَ الْأَكْلَ وَعَاقَبَ بِالْمَرَضِ مَنْ تَرَكَ الْأَدْوِيَةَ وَعَاقَبَ بِمَوْتِ الطِّفْلِ مَنْ تَرَكَ رِضَاعَ وَلَدِهِ، وَهَذَا خِيَالٌ مَنْ يَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى! - يَفْعَلُ ذَلِكَ غَضَبًا وَانْتِقَامًا وَلَيْسَ يَدْرِي أَنَّ لَفْظَ الْغَضَبِ وَالْإِنْتِقَامِ مُسْتَعَارٌ وَمَأْوَلٌ وَإِنَّمَا غَضَبُ اللَّهِ عِبَارَةٌ عَنْ ارَادَتِهِ الْإِيلَامُ فَكَمَا أَنَّ الْأَسْبَابَ وَالْمُسَبِّبَاتِ يَتَأَدَّى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ فِي الدُّنْيَا بِتَرْتِيبٍ مُسَبَّبِ الْأَسْبَابِ فَبَعْضُهَا يَفْضِي إِلَى الْإِيلَامِ وَبَعْضُهَا إِلَى اللَّذَاتِ وَلَا يَعْرِفُ عَوَاقِبَهَا إِلَّا الْأَطْبَاءُ، فَكَذَلِكَ نِسْبَةُ الطَّاعَاتِ وَالْمَعَاصِي إِلَى آلامِ الْآخِرَةِ وَلَذَاتِهَا مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ.

وكذلك (السؤال الثالث) ينحل به، فإن الله - تعالى! - لا يوصف بالعجز عن الاشباع من غير أكلٍ والإرواء من غير شربٍ والانشاء من غير وقاعٍ والانماء من غير رضاعٍ ولكنه قد رتب الأسباب والمسببات كذلك ليسرٍ وحكمة لا يعلمها إلا الله - عز وجل! - والراسخون في العلم وليس ذلك بعجبٍ إنما العجب في التعجب من هذا التدبير المحكم والنظام المتقن ولعمري من لا يهتدي إلى سر الحكمة فيه يتعجب منه لقصور هدايته ومثاله في التعجب مثال الأعمى الذي دخل داراً فتعثر بالأواني الموضوعه في صحن الدار، فقال لاهل الدار: ما ارك عقولكم! لماذا لا تردون هذه الأواني إلى مواضعها ولم تركزموها على الطريق؟ فقول إننا موضوعه في مواضعها وإنما الخلل في فقد البصيرة. وبالجملة فمن لم يدرك الفرق بين التعجب وبين البرهان المحيل كثر خطؤه وضلاله وليس في هذا إلا تعجب

مَحْضٌ وَإِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى! - لَمْ رَتَّبِ الْأَسْبَابَ؟ وَلَوْ رَتَّبَهَا عَلَى وَجْهِ آخِرٍ لَتَصَوَّرَ أَنْ يَتَعَجَّبَ مِنْهُ جَاهِلٌ وَيَقُولُ لِمَ لَمْ يَفْعَلْ ضِدَّهُ وَهَذِهِ التَّعْجِبَاتُ مَنَبُعُهَا أَوْهَامُ الْعَوَامِ، وَلَا يَلْتَفَتُ الْمُحْصِلُ إِلَيْهَا بَلْ إِلَى مُقْتَضَى الْبَرَاهِينِ.

(وَأَمَّا السُّؤَالُ الرَّابِعُ) فِي إِيْرَادِهِ خِطُّ وَكَأَنَّ السَّائِلَ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَفْصَحَ عَمَّا فِي ضَمِيرِهِ وَالَّذِي يَتَحَصَّلُ مِنْهُ تَعَجِبَاتٌ أَرْبَعُ:

(التَّعَجُّبُ الْأَوَّلُ) قَوْلُهُ: كَيْفَ أَمَرَ بِالشَّيْءِ وَمَنْعَ عَنِ الْبَحْثِ عَنْهُ، وَالبَصِيرَةُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالْبَحْثِ؟! وَهَذَا تَعَجُّبٌ فَاسِدٌ فَإِنَّ الْعَمَلَ يَسْتَدْعِي إِعْتِقَاداً جَازِماً أَوْ مَعْرِفَةً حَقِيقَةً، وَالْإِعْتِقَادُ الْجَازِمُ يُحْصَلُ بِالتَّقْلِيدِ الْمَجْرَدِ عَنْ سَبِيلِ التَّصْدِيقِ وَالْإِيمَانِ وَالْمَعْرِفَةُ تُحْصَلُ بِالْبُرْهَانِ وَالْوُصُولِ إِلَيْهَا بِالْبَحْثِ وَلَمْ يَمْنَعْ عَنِ الْبَحْثِ كُلِّ الْخَلْقِ بَلِ الضُّعَفَاءُ الْقَاصِرُونَ عَنِ الْإِطْلَاعِ عَلَى عَوِيصَاتِ الْبَرَاهِينِ وَمُعَاصَاةِ الْبَحْثِ وَإِنَّمَا مِثَالُ ذَلِكَ أَمْرُ الطَّيِّبِ الْمَرِيضِ (بِالدَّوَاءِ) وَإِمْتِنَاعُهُ عَنِ ذِكْرِ الْعِلَّةِ فِي كَوْنِ الدَّوَاءِ نَافِعاً وَمَنْعُهُ الْمَرِيضَ عَنِ الْإِسْتِغَالِ بِالْبَحْثِ عَنْهُ لِإِعْلَمِهِ بِأَنَّهُ يَقْصُرُ عَنْهُ فَهْمُهُ وَلَوْ أَشْتَغَلَ بِالْبَحْثِ عَنْ عِلَلِ الطَّبِّ لَشَقَّ عَلَيْهِ وَعَجَزَ عَنْهُ وَزَادَ الْمَرَضُ وَاسْتَضَرَّ بِهِ فَإِنْ وَجَدَ عَلَى النَّدْرَةِ مَرِيضاً ذَكِيّاً أَنْسَأَ بِمُنْهَاجِ الطَّبِّ وَعِلَلِ الْأَمْرَاضِ لَمْ يَمْنَعْهُ مِنَ الْبَحْثِ وَلَمْ يَمْتَنِعْ عَنِ ذِكْرِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الدَّوَاءِ وَبَيْنَ عِلَّتِهِ، بَلْ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَيْسَ يَكْتَفِي بِمَجْرَدِ قَوْلِهِ وَلَيْسَ يُصَدِّقُ بِمَحْضِ التَّقْلِيدِ وَتَقَرَّرَسَ فِيهِ مِنَ الذِّكَاةِ مَا يَفْهَمُ بِهِ الْعِلَّةَ وَ عَلِمَ أَنَّهُ إِذَا فَهِمَ الْعِلَّةَ وَ الْمُنَاسَبَةَ اشْتَغَلَ بِالْعِلَاجِ وَإِنْ لَمْ يَفْهَمْ أُعْرِضَ عَنِ التَّقْلِيدِ وَجَبَ عَلَيْهِ ذِكْرُ الْمُنَاسَبَةِ وَالْعِلَّةِ إِنْ كَانَ يُرِيدُ صِلَاحَهُ وَلَمْ يَمْنَعْهُ عَنِ الْبَحْثِ إِذَا عَلِمَ اشْتِغَالَهُ لَهُ إِلَّا أَنْ ذَلِكَ نَادِرٌ فِي الْمَرَضِيِّ جَدّاً وَالْأَكْثَرُونَ يَضْعِفُونَ عَنْ ذَلِكَ وَكَذَلِكَ مَعْرِفَةُ الْعِلَلِ وَالْأَسْرَارِ وَالْبَحْثُ عَنْهَا فِي الشَّرْعِيَّاتِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ،

(التعجب الثاني) وهو تسخير البهائم للإنسان يُضاهي تعجب الإنسان ممن يمشي خطوات لينظر إلى منزهات وجوه حسان، فيقال كيف أتعب رجله وسخرها لأجل عينه والعين ألتة كما أن الرجل ألتة فما بال إحداهما جعلها خادمة وأتعبها وجعل الأخرى مخدومة وطلب راحتها وهذا جهل بالأقدار والمراتب بل البصير يعلم أن الكامل يفدى بالناقص وأن الناقص يتسخر لأجل الكامل وهو عين الحكمة. وأما قوله إن ذلك ظلم فهو جهل بحد الظلم فإن الظلم هو التصرف في ملك الغير والله - تعالى! - لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً فلا يتصور منه الظلم بل له أن يفعل ما يشاء في ملكه ويكون عادلاً،^١

(التعجب الثالث) أن الشرع كيف يرد بما ينبو عنه العقل؟ وهو فاسد لأن قوله «ينبوعه العقل» لفظ مشترك فإن أراد به أن برهان العقل يدل على استحالة كخلق الله مثل نفسه والجمع بين المتضادين فهذا مما لا يرد به الشرع ولم يرد. وإن أراد به ما يقصر العقل عن دركه ولا يستقل بالأحاطة بكنهه فهذا ليس بمحال بل مقصود بعثة الأنبياء إرشاد الخلق إلى ما تقصر عقولهم عنه فليس بمحال أن يكون في علم الأطباء، مثلاً جذب المغناطيس للحديد والمرأة الحامل لو مشت فوق حية مخصوصة ألقت الجنين وغير ذلك من الخواص، وهذا مما ينبوعه العقل بمعنى أنه لا يقف على حقيقته ولا يستقل بالإطلاع عليه ولا ينبو عنه بمعنى الحكم بإستحالته وليس كل ما لا يدركه العقل محالاً في نفسه بل لو لم نشاهد النار قط وإحراقها فأخبرنا مخبر وقال إني احك خشبة بخشبة واستخرج من

١. المنار: فسر الظلم هنا بما جرى عليه الأشعرية وفيه نظر ظاهر وقد بينا حقيقة الظلم وكونه محالاً على الله - تعالى! - في مواضع من التفسير والمنار.

بينهما سَنَاءٌ أَحْمَرٌ بِمِقْدَارِ عَدَسَةٍ تَأْكُلُ هَذِهِ الْبَلَدَ وَغَيْرَهَا حَتَّى لَا يَبْقَى فِيهَا شَيْءٌ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَقِلَ ذَلِكَ إِلَى جَوْفِهَا وَمِنْ غَيْرِ أَنْ يَزِيدَ فِي حَجْمِهَا بَلْ تَأْكُلُ الْبَلَدَ ثُمَّ تَأْكُلُ نَفْسَهَا فَلَا تَبْقَى لَهَا هِيَ وَلَا الْبَلَدُ لَكُنَّا نَقُولُ هَذَا شَيْءٌ يَنْبُو عَنْهُ الْعَقْلُ وَلَا يَقْبَلُهُ، وَهَذِهِ صُورَةُ النَّارِ وَالْحِجْسُ قَدْ صَدَّقَ ذَلِكَ، فَكَذَلِكَ يَسْتَعْمِلُ الشَّرْعُ عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْعَجَائِبِ الَّتِي لَيْسَتْ مُسْتَحِيلَةً وَإِنَّمَا هِيَ مُسْتَعْبِدَةٌ وَفَرْقٌ بَيْنَ الْبَعِيدِ وَالْمُحَالِ فَإِنَّ الْبَعِيدَ هُوَ الَّذِي لَيْسَ بِمَأْلُوفٍ وَالْمُحَالُ مَا لَا يَتَصَوَّرُ كَوْنُهُ،

وَأَمَّا (التَّعَجُّبُ الرَّابِعُ) وَهُوَ أَنَّهُ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ثُمَّ سُئِلَ وَقِيلَ «لَمْ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا» قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» فَمَصْدَرُ هَذَا السُّؤَالِ الْجَهْلُ بِكَوْنِ «لَفْظِ» السُّؤَالِ مُشْتَرَكًا فَإِنَّ السُّؤَالَ قَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الْإِلْزَامُ كَمَا يُقَالُ: نَظَرَ فُلَانٌ فُلَانًا فَتَوَجَّهَ عَلَيْهِ سُؤَالُهُ^۱ وَقَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الْإِسْتِخْبَارُ كَمَا يُقَالُ سُئِلَ التَّلْمِيزَ، وَاللَّهُ - تَعَالَى! - لَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ السُّؤَالُ بِمَعْنَى الْإِلْزَامِ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِ «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» إِذَا لَا يُقَالُ لَهُ لِمَ؟ قَوْلُ الْإِلْزَامِ، فَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَسْتَحْبِرُ وَلَا يَسْتَفْهِمُ فَلَيْسَ كَذَلِكَ وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: «لَمْ حَشَرْتَنِي أَعْمَى؟» وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ فِي جَوَابِ هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ. وَالَّذِي أَوْصَى بِهِ هَذَا السَّائِلُ أَنْ يَنْظُرَ لِنَفْسِهِ وَدِينِهِ وَبِتَقْيِ رَبِّهِ وَيَطْلُبَ عَالِمًا مَلِيئًا بِعِلْمِ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ لِيَهْدِيَهُ إِلَى الطَّرِيقِ، فَإِنَّ مَنْ تَرَقَّى عَنْ مَجَرَّدِ التَّقْلِيدِ بِأَذْنَى كِيَاَسَةٍ وَلَمْ يَنْتَهَ إِلَى رُتْبَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ كَانَ مِنَ الْهَالِكِينَ، فَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْ فِطَانَةِ نِزَالِهِ وَكِيَاَسَةٍ ضَعِيفَةٍ فَإِنَّ الْبَلَاءَ مِنْهُ أَوْلَى إِلَى النِّجَاةِ مِنْهَا. آمِينَ!

۱. هذا ما يُعَيَّرُ عَنْهُ الْآنَ بِالْمَسْئُولَةِ وَهِيَ بِمَعْنَى التَّبَعَةِ وَالْمُؤَاخَذَةِ، فَمَعْنَى كَوْنِهِ - تَعَالَى! - لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ أَنَّهُ لَيْسَ لِأَحَدٍ سُلْطَةٌ فَزَوْقُ سُلْطَتِهِ فَيَسْأَلُهُ عَنْ فِعْلِهِ سُؤَالَ مَنْ يُلْقِي عَلَيْهِ التَّبَعَةَ وَيُؤَاخِذُهُ عَلَى مَا عَمَلَ.

سازوکار امامت در فضائح الباطنیة غزالی

حاتم قادری

غزالی در تعریف و هدف سیاست، اصلاح خلق به گونه‌ای که سعادت دنیا و آخرت آنها تأمین شود را مورد نظر قرار داد. این اصلاح در دو بُعد ظواهر و جوارح از یکسو، و بواطن و نفوس از دیگر سو، صورت عمل به خود می‌گیرد. بر این اساس برای هر دو بُعد عاملانی لازم است تا کار اصلاح تعطیل نگردد و سیاست متحقق شود. در نظر غزالی، پیامبران، و به خصوص پیامبر اسلام حضرت محمد ختمی مرتبت، به کار اصلاح در هر دو زمینه و همچنین در مورد عموم مردم اشتغال داشته و از این رو سیاست در والاترین و کامل‌ترین شکل را بر عهده داشتند. پس از پیامبر این شمولیت اصلاح در باطن و ظاهر و جمع آنها در یک نفر به تدریج غیر مقدور شد. غزالی اعتقاد دارد که حکام و فقها در چارچوب شرع و تکالیف شرعی بر ظواهر و جوارح اعمال سیاست می‌کنند و در مورد بواطن، انفاذ کلام علمای آخرت در وهله اول و در مورد بواطن عامه نفوذ واعظان و خطیبان در وهله دوم مجری است.

پس، در مجموع عاملان سیاست بر اساسی که در بحث تعریف سیاست آمد، چهار گروه هستند:

۱. حکام و سلاطین، که بر ظواهر و جوارح نفوذ دارند و حکم می‌رانند و به تبع حکم آنان ظاهری است.

۲. فقها، که تشخیص حکم بر اساس تکالیف شرعی را عهده‌دار هستند. این دو گروه روی هم رفته وظیفه اصلاح ظواهر را بر گردن دارند. دو گروه نیز دارای رسالت اصلاح بواطن هستند:

۱. علمای آخرت، که غزالی اهتمام تمام در خصوصیات آنها دارد.

۲. واعظان و خطیبان، که به ترتیب علمای آخرت بر بواطن خواص و واعظان بر بواطن عوام تنقید کلمه دارند.

البته منعی در کار نیست که حاکم و صاحب عهد خصوصیات عالم آخرت را نیز داشته باشد و یا عالم عامل صالح در زئی حکام و امرا بوده باشد.

بدان که پس از پیغامبر - علیه السلام - خلافت به خلفای راشدین رسید و ایشان ائمه و علما بودند در معرفت حق تعالی و فقها در احکام او و مستقل به فتوی و قضا.^۱

همچنین به طریق اولی منعی از تجمع فقه و علوم اخروی و عمل به آنها در یک نفر وجود ندارد، ولی در عصر غزالی، به خصوص با توجه به آنچه که از کتاب احیاء علوم الدین برمی‌آید، این اجتماع امری شاذ و نادر است.

تقسیم‌بندی یاد شده از عاملان سیاست، در واقع یک تقسیم‌بندی و انقسام متأخر در حیات سیاسی غزالی است. غزالی این تقسیم‌بندی را در احیاء علوم الدین که متعلق به ایام عزلت و دوری از بغداد است، آورده و در

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش، ربع اول (عبادات)، ص ۱۰۳.

همین کتاب و دیگر آثار بعدی است که بر اهمیت علما و انفکاک این گروه بر علمای دنیوی و اخروی تأکید بلیغ می‌ورزد. پیش از دوران هجرت و دوری از بغداد، غزالی بنا به سیاق اسلاف و پیشینیان، رکن اساسی عمل به سیاست را مقام امامت و خلافت می‌داند و بقیّه را در حاشیّه این رکن جای می‌دهد. غزالی در کتاب فضائح الباطنیّة بحث مبسوطی بر مسئله امامت دارد که با توجه به بررسی آرای باطنیّه و شرح مسائل ایجابی و سلبی در مورد امامت، مفصل‌ترین بحث بر موضوع امامت است. در دیگر کتاب‌های اعتقادی، به خصوص الاقتصاد فی الاعتقاد، بحث امامت را در ادامه بحث‌های اعتقادی می‌آورد، آن هم به گونه‌ای که جزو اصول دین برشمرده نشود.^۱

در فضائح الباطنیّة، امام و خلیفه یک مصداق بیش ندارد. در این دوران، غزالی با جانبداری از موضع خلافت حرکت می‌کند و اتخاذ موضع می‌نماید. این جهت‌گیری در دوران عزلت و دوری از بغداد ضعیف می‌شود و به طور برجسته‌ای جای خود را به بررسی وضعیّت «سلاطین» و نقادی آنها می‌دهد. در احیاء علوم الدّین بحث امام یا خلیفه در ادامه و تتمه مباحث مربوط به اعتقاد جای می‌گیرد و این سلطان است که عملاً بر ظواهر و جوارح انفاذ کلام دارد. غزالی کتاب نصیحة الملوک را در همین زمینه به رشته تحریر درآورده است. غزالی در این کتاب همان وظایفی را که سابق بر این در فضائح الباطنیّة تحت عنوان وظایف دین علمی و عملی برای امام و خلیفه برمی‌شمرد،^۲ برای سلطان تکرار می‌کند.^۳

ظاهراً باید این انتقال وظایف از امام به سلطان را با توجه به همان

۱. الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ص ۱۱۳.

۲. همو، فضائح الباطنیّة، قاهره، الدار الغرمیة للطباعة و النشر، ۱۳۸۳ هـ ق، صص ۱۹۲ - ۲۲۵.

۳. تمامی بخش اول نصیحة الملوک که مورد وثوق این رساله است.

تقسیم‌بندی مطروحه در احیاء علوم الدّین تبیین کرد، و آن هم انفاذ حکم بر ظواهر است. چه اهمّیت دارد که این صاحب حکم را چه نام نهیم، آنچه مهم است، انفاذ حکم بر ظواهر در چارچوب تکالیف و قواعد شرع است. این انتقال حکم از خلیفه و امام به سلطان، بدون آنکه به مجیزگویی سلطان منجر شود، یکی از نقاط عطف اندیشهٔ سیاسی غزالی است.

مهم‌تر از این انتقال، تقسیم اعمال سیاسی بر زمینه‌های ظاهری و باطنی است که در مجموع هر یک از زمینه‌ها عامل مناسب با خود را می‌طلبد. در واقع انتقال یاد شده بر اساس این انفکاک عاملیت در ظواهر و بواطن صورت وقوع به خود یافته است. در اینجا منظور نفی خلافت و یا خلع خلیفه از خلافت نیست، بلکه برای خلیفه می‌توان همچنان خصوصیات مندرج در فضائح الباطنیّة را به صورت یک بحث نظری طرح کرد؛ ولی باید توجه داشت که این بحث در عمل و در عینیت اجتماع دیگر چندان موضوعیت ندارد.

امام (صاحب حکم)

غزالی مشروح‌ترین بحث پیرامون امامت را در کتاب فضائح الباطنیّة انجام داده است. در این کتاب که به عهد مستظهر، خلیفهٔ عباسی، نگاشته است، غزالی در ابتدا به کار تشریح و ردّ عقاید باطنیه پرداخته و سپس مسئلهٔ امامت را به طور ایجابی و به گونه‌ای که خود به آن باور دارد و برگرفته از عقاید عامّه است، مورد بررسی قرار می‌دهد. بحث امامت و سلطنت در کتاب‌های الاقتصاد فی الاعتقاد، احیاء علوم الدّین، نصیحة الملوک و برخی دیگر از آثار به طور پراکنده آمده است.

وجوب امامت

غزالی همچون دیگر متفکران مسلمان بر وجوب امامت^۱ تکیه دارد. این وجوب برگرفته از تکالیف و تعالیم شرعی است. عقل نیز به نوبه خود در چارچوب این اعتقادات می‌تواند در تدوین امامت و ضرورت حکومت مطالبی را اقامه کند.

وجوب امامت یکی از قواعد عقاید است. بدون این اعتقاد، مجموعه اعتقادات یک فرد اهل سنت و اصولاً یک مسلمان کامل نمی‌شود و عقاید ابتر می‌گردند. غزالی در بحث پیرامون وجوب اعتقاد به سمعیات و تضدیق پیامبر در ربع اوّل احیاء علوم الدّین چند اصل را به امامت پس از پیامبر اختصاص داده است. اصل هفتم به این وجوب اشاره دارد:

آنکه امام به حقّ پس از پیغامبر علیه الصلوة و السلام -
بویکر است، پس عمر، پس عثمان، پس علی - رضی الله
عنهم.^۲

پذیرش این امامت همچون قبول اختیار مربوط به معاد و حشر و نشر اهمیت دارد و نمی‌توان از این «وجوب» چشم پوشید، که در آن صورت عقاید دین ناقص مانده است. برای این «وجوب» می‌توان دلایلی را برشمرد که اهمّ آنان از این قرار است:

۱. آیات و احادیثی که در آنها واژه‌های امام، سلطان، امارت و نظایر آنها آمده است، که حاکی از کاربرد «امامت» هستند.^۳ در این آیات و احادیث، بعضاً بر اجتناب ناپذیری از وجود امام و یا سلطان تأکید شده است.

۱. الماوردی، الحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، قاهره، مکتب الاعلاج الاسلامی،

۲. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع اوّل، ص ۲۵۸.

۳. همو، نصیحة الملوک، به تصحیح جلال الدّین همایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۱ش، صص ۱۵-۱۶.

۲. به اجماع مسلمانان وجود امام لازم است و در جاهایی نیز که اختلاف می‌باشد، چگونگی و تعیین امام مورد مناقشه است، و گرنه اصل امامت خدشه‌پذیر نمی‌باشد.^۱ در این مورد فرقی میان مذهب‌های اهل سنت و حریف قوی پنجه آن، شیعه و فرقه‌های مختلف شیعه، از جمله باطنیه، نیست.

۳. سیره صحابی که اسوه‌های رفتاری و اعتقادی مسلمانان هستند، حاکی بر وجوب امامت است. انتخاب ابوبکر به جانشینی پیامبر، آن هم لحظاتی پس از مرگ پیامبر، حاکی از اهمیت قضیه است.

تاکنون سه دلیل آورده شده بر اساس سه رکن از چهار رکن منابع فقهی استخراج شده است. دلایل یاد شده منطبق با ارکان قرآن، سنت و اجماع در فقه اهل سنت است. ولی به جز این سه دلیل، دو دلیل اصلی دیگر نیز برای وجوب امامت می‌توان اقامه کرد. دو دلیل بعدی بر اساس تعقل در ضرورت‌های دینی و تفکر در صنع و خلقت خداوندی حاصل شده است و نباید آنها را مستقل از جایگاه و کاربرد عقل در نزد اشاعره که میان اعتقادات مذهبی و یا تفکر در صنع خداوندی است، دانست.

۴. دلیل چهارم بر وجوب امامت خود شامل سه بند است که هر یک الزاماً بند بعدی را به دنبال دارد و همگی با هم یک اصل را تشکیل می‌دهند. بند نخست این است که شارع از نزول شرع انجام آن را در نظر داشته است. تکالیف شرع و ادامه آن به شکل اوامر و نواهی و به طور کلی نظام اعتقادی و رفتاری از این جهت بر انسان‌ها نازل شده که آدمیان به آنها اعتقاد پیدا کرده، به همان گونه رفتار کنند.^۲ این بند در واقع وجوب نظام شرعی را به ما گوشزد می‌کند. با توجه به این بند، بند بعدی مفهوم پیدا می‌کند. نظام شرعی هنگامی امکان پیاده شدن دارد که در جامعه انتظام

۱. الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۱۳. ۲. همان کتاب، ص ۱۱۴.

لازم به وجود آمده باشد.^۱ بدون این نظم مفروض آن مقررات و نظام شرعی امکان تحقق نمی‌یابد. این بند دوم، به طور مستقیم با بند سوّم که وجوب امامت است، پیوند برقرار می‌سازد. توضیح آنکه انتظام جامعه منوط به وجود امام مطاع است.^۲ حاصل سه بند یاد شده در این است که در صورت فقدان امامت، تصدّی و اجرای حدود، قضا و... امکان تحقق شرعی ندارند و در چنین حالتی حتّی عقودی همانند نکاح نیز باطل هستند.

۵. آخرین دلیل مهمّی که بر وجوب امامت از سوی غزالی اقامه شده، بر پایه عقل و شناخت از انسان و جامعه تکیه دارد و بر اساس تفکر در صنع خداوند که در زمره وظایف و توانمندی‌های عقل است، قابل توجیه می‌باشد. غزالی با نظر بر طبیعت انسان و معنویّت نهادی این موجود، که امکان فساد و خونریزی را در جامعه محتمل می‌کند، وجود امام را برای جلوگیری از فتنه و ایجاد نظم و برقراری عدالت جایز می‌شمارد.^۳ وجود امام برای حفظ نظم و جلوگیری از فتنه بسیار حیاتی است. حتّی در مورد مسئله‌ای چون امر به معروف و نهی از منکر، که اصلاح جامعه به آن وابسته است، نیز برای آنکه انجام این فریضه امکان وقوع اغتشاش را محتمل نکند، بر محتسب و دیگر آمران به معروف و ناهیان از منکر واجب است که قبل از هر اقدامی، اذن امام و یا به تبع او، والی و یا دیگر مصادر امور را کسب کنند.^۴

غزالی در ربع سوّم و چهارم احیاء علوم الدّین به طور مشروح بر ثنویّت نهادی انسان نسبت به نیروهای بهیمی و سبعی از یک سو و صفات متعالی از دیگر سو تأکید دارد. اصولاً وجود غریزه «غضب» که انسان را از

۲. همان کتاب، ص ۱۱۵.

۱. همان.

۳. همان کتاب، ص ۱۱۶.

۴. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع دوم (عادات)، پیشین، ۱۳۶۶ش، ص ۶۸۴.

آن گریزی نیست و می تواند آدمی را هم خانه سباع گرداند، خود رهنمودی بر مسئله امامت است. بر اساس این غریزه حس تفوق و استخدام طلبی در انسان وجود دارد و امکان ریشه کن کردن آن نیز میسر نیست، بلکه این غریزه همچون دیگر غرایز باید تحت زعامت و تربیت دین قرار گیرد تا با پرهیز از جنبه های منفی آن بتوان در انتظام بخشیدن به اجتماع و ایجاد عدالت به نحو احسن از این غریزه استفاده کرد. در اینجاست که امام و سلطان یا توجه به احکام شرع، یعنی فقه، ضرورت می یابند.^۱

انتخاب امام

غزالی در فضائح الباطنیة، المستظهر، خلیفه عباسی، را «امام بالحق واجب الطاعة» می داند.^۲ دلیل این امامت را چنین ذکر می کند که در هر عصری باید امامی وجود داشته باشد و در این زمان هم مدعی امامت مستظهر است. این اثبات در صورتی کامل می شود که نفی دیگر ادعاها شده باشد و از همین رو غزالی کتاب فضائح الباطنیة را به رشته تحریر درآورد. این کتاب رسالت رد دیگرگونه انتخاب امام بر اساس «نص» و مردود دانستن ادعای مخالفان را که به زعم غزالی در باطنیه تبلور یافته است، به عهده دارد. نقطه عزیمت غزالی وجوب امامت است. حال که امامت لازم است و وجود امام مفترض الطاعة واجب می باشد، باید دید که چگونه می توان به اثبات چنین امامتی پرداخت. در مجموع دو نظریه اصلی در باب چگونگی انتخاب امام وجود دارد. یکی نظریه ای که «نص» و جانشینی تعیین شده مصرح را مد نظر قرار می دهد و دوم، نظریه ای که بر «اختیار» امام تکیه می کند. این دو شق اصلی در طریق انتخاب امام در بحث غزالی

۲. الغزالی، فضائح الباطنیة، ص ۱۷۰.

۱. همان کتاب، ربع اول، ص ۱۳۱.

مورد توجه قرار گرفته است.^۱ و غزالی نیز بر همین اساس مسئله انتخاب امام را طراحی می‌کند. مجموعه روش بحث غزالی در انتخاب امام شامل دو کار سلبی و ایجابی است. از یک سو به ردّ و تشکیل در امر انتخاب بر اساس نصّ اهتمام دارد، و از دیگر سو دلایل توجیهی اختیار را به عنوان راه حلّ درست مورد بررسی قرار می‌دهد. بخش اعظم کتاب فضائح الباطنیّة در تشریح و سپس بیان گمراهی و ضلالت باطنیّه و یا به تعبیر دیگر انکار نصّ برای امامت اختصاص دارد. نحوه برخورد غزالی در این کتاب با باطنیّه شباهت بسیار به تبیین موضوع از سوی خواجه نظام الملک دارد. نباید فراموش کرد که غزالی این کتاب را در زمانی نوشت که مدرّس نظامیّه بغداد بود و همچنان تحت تأثیرات قوی خواجه به سر می‌برد. غزالی نیز همانند خواجه برای باطنیّه نسبت به ازمنه مختلف عناوین و القاب متعدّدی را برمی‌شمارد.^۲ باطنیّه، قرامطه، قرمطیّه، خرمدینیّه، اسماعیلیّه، التعلیمیّه برخی از این عناوین هستند. نوع نگرش غزالی به چهره‌های مختلفی که مجموعاً تحت عنوان باطنیّه قرار می‌دهد، بیانگر این است که غزالی یک روح و جوهر منسجمی را برای این گروه‌ها و دسته‌ها قائل است. غزالی در کتاب فضائح الباطنیّة هر جای که لازم شده است از شباهت و تأثیر و تأثر باطنیّه با آرای فلاسفه، مجوس، یهود و نصاری یاد می‌کند.^۳ او در یک کلام، این گونه نتیجه می‌گیرد که ظاهر رفض و باطن کفر محض است.^۴ غزالی با بیان سبب پیدایش هر یک از عناوین و القاب، مدّعی می‌شود که لایق‌ترین لقب برای این جماعت در عصر وی «تعلیمیّه» است. دلیل این انتساب نیز این است که تعلیمیّه خلق را دعوت به تعلیم‌گیری از امام معصوم می‌کنند.^۵ غزالی آرای تعلیمیّه یا

۲. همان کتاب، ص ۱۱.

۴. همان.

۱. همان کتاب، ص ۱۷۶.

۳. همان کتاب، ص ۳۷.

۵. همان کتاب، ص ۱۸.

همان باطنیه را در ابعاد الاهیات، نبوت، معاد و تکالیف شرعیّه و امامت مورد شرح و نقد قرار می دهد که ما در اینجا تنها به رئوس آنچه که غزالی در باب امامت در این کتاب می آورد، بسنده می کنیم. اعتقاد باطنیه در امامت به بیان غزالی در باور به «امام عصوم قائم بالحق يرجع الیه فی تأویل الظواهر و حل الاشکالات فی القرآن و اخبار و المعقولات»^۱ خلاصه می شود و اینکه این امامت همواره وجود دارد و هیچ گاه مضمحل نمی گردد. در مورد بقای امامت، تکیه بر حدیث پیامبر است: «هر سبب و نسبی قطع می شود جز سبب و نسب من. باطنیه در تشریح عقاید خود به برخی از احادیث از جمله حدیث عترت، «اَبْنِی تَارکَ فِیکُم تَثْلِینَ کِتَابَ اللّٰهِ وَ عَتَرَتِی»، استناد می کند. از حدیث عترت، هم سنگ بودن عترت پیامبر و کتاب خدا برای اجتماع مسلمانان به اثبات می رسد: گذشته از این احادیث که امامت را در خانواده پیامبر ثابت می کند، روایاتی نیز در امامت بلا فصل حضرت امیر وجود دارد که مورد پذیرش و استناد باطنیه قرار می گیرند. غزالی به سه مورد از این روایات در شرح عقاید باطنیه اشاره می کند:^۲

۱. «الامامة بعدی لعلى و بعده لاولاده لا تخرج من نسبی و لا ینقطع

نسبی اصلا و لا یموت واحد منهم تولیته العهد لولده»؛

۲. «مَنْ کُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ»؛

۳. «انت منی بمنزله هارون من موسی».

غزالی در بررسی خود پیرامون این احادیث و روایات که به امامت علی (ع) و جانشینانش تصریح دارند، چند نکته را متذکر می شود. یکی اینکه برخی از این روایات، همانند روایت «الامامة بعدی لعلى و...»، مستند نیستند و سند جعلی دارند. این روایت هم سنگ روایاتی است که موضوع امامت را برای ابی بکر اثبات می کنند. روایات «من کنت مولا» و «انت منی...» معتبر هستند، ولی نباید از این اعتبار نتیجه گیری باطنیه را

درست دانست. در این روایات پیامبر احترام و تکریم داماد و پسر عمش را گوشزد کرده است، ولی دلالت بر خلافت علی (ع) از آنها بر نمی آید. برای پذیرش نصّ در مورد خلافت باید که روایت مربوطه «واحد» نبوده باشد، بلکه «متواتر» به شمار آید. خبر واحد برای مسائل اعتقادی حجّیت ندارد. احادیث و روایات متواتر، روایاتی هستند که می توانند مورد وثوق تمامی مسلمانان در هر نقطه از جهان قرار گیرند. مانند روایاتی که در مورد چگونگی برگزاری نماز، حجّ و روزه در دست است.

غزالی همین برخورد را با آیاتی که باطنیه برای امامت علی (ع) مورد استفاده قرار می دهند، دارد. آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» که طرفداران نصّ معتقدند در روز غدیر خم و در شأن حضرت علی نازل شده است، از نظر غزالی شأن نزولش در اهمّیت حجّ می باشد.^۱

غزالی برای پذیرش حقانیت فرزندان علی برای امامت چهار شرط را ضروری می داند:

۱. باید روشن شود که اخلاف (ع) هیچ کدام بلاعقب نبوده و فرزندان ذکوری از خود باقی گذاشته اند که دارای سلسله اسناد روشن و خدشه ناپذیری بوده باشند.

۲. هر یک از این ائمه لازم است که تصریح به امامت فرزندان بلافصل خود کرده باشند.

۳. تصریح علی (ع) بر امامت تمامی جانشینانش باید مسجّل شود.

۴. بقای عصمت و صلاح در امامت از آغاز نصّ تا پایان عصر معتبر باشد.^۲

غزالی معتقد است که این شروط چهارگانه ضروری باید به صورت متواتر برای آحاد مسلمانان واضح و میرهن بوده باشد، در حالی که این

۱. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع اوّل، ص ۵۲۷.

۲. همو، فضائح الباطنیة، ص ۱۳۴.

طور نیست.

غزالی با ردّ عقاید طرفداران نصّ که وی عنوان باطنیه را بر آنها می‌نهد، نتیجه می‌گیرد که لاجرم طریق انتخاب خلیفه و امام، طریق «اختیار» است. تنها پذیرفتن نصّ برای اثبات حَقّانیت شیوه «اختیار» کافی نیست. بر این شیوه نیز گذشته از مباحث اعتقادی که به جایگاه امام و احادیث صادره باز می‌گردد، اشکالاتی وارد است، از جمله اینکه «اختیار» از سوی چه تعداد از مسلمانان واجد اعتبار می‌شود؟ آیا تمامی آحاد مسلمانان باید امام را برگزینند و یا گزینش امام از سوی یک نفر و یا تعدادی کافی است؟ اینکه همه مسلمانان بتوانند در گزینش امام شرکت کنند، به دلیل گستردگی سرزمین‌های اسلامی و پراکندگی مسلمانان و مشکلات ارتباطی آن روزگار یک امر غیرمحمّتل به نظر می‌آید. در مورد گزینش امام از سوی یک یا چند نفر که اهل «حَلّ و عقد» باشند نیز نظرات یکسانی وجود ندارد، این تعداد بین ده تا چند ده نفر ذکر شده است.

غزالی برای پاسخگویی به این اشکال به جای اینکه بر روی تعداد و اهمیّت اعداد بحث کند به تأثیری که این آرا دربر دارد، نظر می‌دوزد. «لَيْسَ الْمُقْصُودُ اَعْيَانُ الْمُبَايَعِينَ، وَ اِنَّمَا الْفَرْضُ قِيَامُ شَوْكَةِ الْاِمَامِ بِالْاِتِّبَاعِ وَ الْاِشْيَاعِ وَ ذَلِكْ يَحْصُلُ بِكُلِّ مُسْتَوِلٍ مَطَاعٍ»^۱ بر این اساس کافی است که یک یا چند نفر از صاحبان شوکت، که منظور کسانی اند که مطاع باشند، بر انتخاب یک فرد برای خلافت اُتّفاق کنند تا امر خلافت صورت وقوع به خود گیرد. حال دیگر تعداد مطرح نیست، بلکه شوکت اهمیّت می‌یابد. غزالی برای اینکه نشان دهد حتّی یک نفر نیز در صورت مطاع بودن برای این کار بسنده است، به بیعت عمر با ابوبکر در جریان سقیفه اشاره می‌کند. از نظر غزالی بیعت بیش از آنکه به شکل و فرم وابسته باشد، تابع امکانات و مقدمات عملی است. غزالی این نحوه انتخاب برای امامت را

۱. همان کتاب، ص ۱۷۷؛ همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۱۵.

تا پایان عمر خود حفظ کرد. غزالی در کتاب احیاء علوم الدّین، که تقریباً یک دهه پس از فضائح الباطنیّة نوشته شده، باز بر طریقه «اختیار» تأکید دارد. در قواعد عقاید از کتاب احیاء علوم الدّین می نویسد:

پیغامبر هیچ کس را تعیین نکرده بود؛ چه اگر کرده بودی ظاهر شدن آن اولی بودی از ظاهر شدن تعیین در آحاد والیان و امیران، که به شهرها نامزد می فرمود. و آن پوشیده نماند. پس اینکه بزرگتر است چگونه پوشیده ماند؟ و اگر ظاهر بود، چگونه مندرس شد و به ما نرسید و امامت بوبکر نبود، مگر به اختیار و بیعت... و اما تقدیر تعیین دیگری، غیر بوبکر، نسبت کردن کلّ صحابه است به مخالفت با پیغامبر و خرق اجماع و به اختراع آن هیچ کس دلیری نکند، مگر روافض، و اعتقاد اهل سنت تزکیت همه صحابه است.^۱

غزالی با گرایش به اصل شوکت به جای تعداد، زمینه قبول سلطنت، که الزاماً دارای شرکت است، را در کنار نهاد خلافت بارور می سازد. اهمیّت عملی که داشتن شوکت و مطاع بودن به عنوان شرط لازم، برای انعقاد جامعه و امامت دارد، سبب آن شد که غزالی بر وحدت امام و اجتناب از تعدّد امامیان نیز توجه کند.^۲

شرایط امامت

غزالی در کتاب فضائح الباطنیّة، در مجموع ده شرط برای امامت قائل است.^۳ این شرطها مقبولیّت عمومی در نزد عامّه دارد و اختلافات

۱. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع اول، ص ۲۵۸.

۲. همان کتاب، ص ۲۵۹.

۳. ماوردی به هفت شرط قائل است. الماوردی، همان کتاب، ص ۶.

پیرامون آنها جزئی است. غزالی این شرایط را به دو قسمت تقسیم می‌کند:

۱. شرایطی که اکتسابی نیست، ۲. شرایطی که اکتسابی است.^۱
- شرایط غیر اکتسابی بر شش قسم است:
۱. بلوغ، با غیر مکلف نمی‌شود پیمان امامت بست.
۲. عقل، با فرد مجنون پیمان امامت منعقد نمی‌شود.
۳. حرّ بودن امام است. به این معنی که نباید بنده و برده بوده باشد. البته این شرط با توجه به شرط بعدی که امام باید از قریش باشد، خود به خود منتفی است؛ چرا که قریش در میان عرب‌ها شأن خاصی داشتند و به خصوص پس از فتح مکه و استقرار خلافت در زمره احرار بوده‌اند.
۴. امام باید که نسب قریشی داشته باشد، چرا که از پیامبر حدیث شده است: «الْإِمَامَةُ مِنْ قُرَيْشٍ».
۵. ذکوریت امام است، امام نمی‌تواند جزء اناث بوده باشد.
۶. سلامت شنوایی و بینایی، که امام را قادر به انجام تکالیف خود می‌سازد.

شرایط اکتسابی در مورد امام شوکت، کفایت، ورع و علم است. منظور از شرکت^۲ مطاع بودن است، امامی که مطاع نباشد به طبع قادر به انجام وظایف خود نیست. با گذشت زمان و اهمیت یافتن قدرت صوری که کم و بیش جایگزین ایمان قلبی صدر اسلام در واداشتن مردمان به اطاعت از احکام و امور می‌شود، شوکت و قدرت شرط لازم امامت است، «بل ولایت اکنون جز تبع شوکت نیست».^۳ غزالی در فضائح الباطیّة شوکت خلیفه را با توجه به اطاعت ترکان سلجوقی به اثبات می‌رساند، و نتیجه می‌گیرد که در اصل امکانات مادی و لشکریان

۱. الغزالی، فضائح الباطیّة، ص ۱۸۰. ۲. همان کتاب، ص ۱۸۲.

۳. غزالی، احیاء علوم الدّین، ربع دوم، ص ۳۰۴.

سلاجقه در اختیار خلافت قرار دارد. این نظریه در مورد خلافت و نفوذ بر ترکان به حدی که لشکریان و امکانات مادی را در اختیار خلیفه قرار دهد، در آثار بعدی غزالی کمرنگ تر می شود. اصل شوکت خدشه دار نمی شود، ولی واقعیات بیرونی مصداق واحد شوکت را که خلیفه باشد، دگرگون می سازد.

پس هر که صاحب شوکت او را متابعت کند، وی خلیفه است و هر که مستقل باشد به شوکت و مطیع خلیفه بود، در اصل خطبه و سکه، او را سلطان نافذ حکیم است.^۱ قبلاً نیز به این نکته توجه شد که بیعت با فرد مدعی خلافت هنگامی متحقق می شود که یا آن فرد خود دارای شوکت باشد، به گونه ای که دیگران را اطاعت فرض آید، و یا اینکه افراد مطاع با نامزد خلافت و امامت انعقاد بیعت کنند، حال اگر شوکت داشتن و مطاع بودن به طور فائده نبوده باشد.

امام آن بود که بیشتر خلق با وی بیعت کنند و آنکه بیشتر را مخالفت کند باقی باشد، واجب بود که وی را به حق باز آرند.^۲

ولایت بدون شوکت میسر نیست و از همین رو در مواقعی که این شوکت در معرض آسیب و زیان واقع می شود، به لحاظ رعایت مصالح عمومی و جلوگیری از فتنه های ناشی از دست رفتن شوکت و یا ایجاد تعدد قدرت در جامعه، لازم است که به راه های مختلف جلوگیری شود. غزالی در مراحل امر به معروف و نهی از منکر، هرگاه که انجام این فریضه نسبت به خلیفه و یا سلطان باعث شکستن شوکت، به گونه ای که نظم اجتماع برهم خورده شود، معتقد است که این مراحل که شامل قهر و خشونت و در پاره ای مواقع سخن درشت گفتن است، باید به خاطر

۲. همان کتاب، ربع اول، ص ۲۵۱.

۱. همان کتاب.

مصالح عمومی تر فرو گذاشته شوند.^۱

شوکت برای امامت شرط لازم است، ولی کافی نیست. امام باید کفایت رتق و فتق امور را نیز داشته باشد.^۲ اصولاً اداره جامعه نیازمند مدیریت و هدایت درست قضایا است.

ورع سومین اصل اکتسابی در مورد امامت است.^۳ اگر کسی این صفت را خود فاقد باشد، احتمال پیاده کردن و رعایت آن در جامعه به طور چشمگیری کاهش می یابد.

چهارمین شرط اکتسابی وجود خصیصه علم در امام است.^۴ البته لزومی بر اینکه امام خود مجتهد باشد، نیست، همین قدر که احاطه کلی بر علوم دینی داشته باشد، کافی است. حتی فقدان شرط اجتهاد در امام سبب مشورت با مجتهدان و عالمان می شود که خود برای جامعه مفید فایده است.

غزالی در احیاء علوم الدین، با توجه به نامرادی های حاصل از اقامت در بغداد و سرخوردگی ناشی از اوضاع خلافت، این احتمال را می دهد که شرایط عینی به گونه ای رقم خورده باشد که دو شرط علم و یا ورع «در امام متعذر باشد».^۵

باز در چنین حالتی لازم است که بر انعقاد و امامت حکم کرده شود، چرا که در غیر این صورت باید در جستجوی کسی آییم که واجد این صفات باشد، ولی صفات دیگر را فاقد بوده باشد، که امکان ایجاد فتنه و آشوب فراهم می گردد، و حال آنکه لازم است به جهت مصلحت عامه نسبت به اعتذار در شرط ورع و علم اغماض به عمل آید.

هر که اصل مصلحت را باطل کرد، از در طلب فروع آن،

۱. همان کتاب، ربع دوم، ص ۷۳۷. ۲. الغزالی، فضائح الباطنیة، ص ۱۸۵.

۳. همان کتاب، ص ۱۸۷. ۴. همان کتاب، ص ۱۹۱.

۵. غزالی، احیاء علوم الدین، ربع اول، ص ۲۵۹.

همچون کسی باشد که شهری را خراب کند تا خانه‌ای
معمور گرداند.^۱

احتمال دیگر در صورت وقوع چنین کاستی در شرایط امام این است
که حکم کنیم شهرها از امام خالی است و حکم‌ها باطل، و این محال
است؛ چه، ما حکم‌های باغیان را که در مواضع خویش می‌کنند به تنفیذ
می‌رسانیم، به سبب آنکه صاحب ما سه است، پس چگونه به صحت
امامت از برای حاجت و ضرورت حکم نکنیم.^۲ پس، در مجموع باید به
شرایط امامت به حداقل که همان شرط لازم، یعنی شوکت، باشد، اکتفا
کرد و اگر امر دایر بر انتخاب این شرط با شرط‌های تکمیلی، چون ورع و
یا علم، بوده باشد لازم است که به نفع اولی جهت‌گیری کرد. این یکی از
مواردی است که اختلاف اندیشه سیاسی غزالی با اندیشه سیاسی جدید
به خوبی آشکار می‌شود. غزالی به عنوان یک مصلح و در چارچوب
فکری خویش، فتوای انقلاب و دگرگونی نسبت به امام فاقد علم و ورع
نمی‌دهد. البته منکر به کارگیری فریضه امر به معروف و نهی از منکر به
شیوه و سیاق سلف نیست.^۳ بلکه براندازی و تبدل را به جهت مصلحت
عامّه جایز نمی‌داند. البته این ضرورت تا جایی است که صاحب شوکت
نماز بگذارد. از پیامبر حدیث شده است:

سیکون علیکم امراء تعرفون منهم و تنکرون، فمن انکر فقد
بری و من کره فقد سلم و لکن من رضی و تابع ابعده الله.
صحابی پرسیدند که آیا در چنین شرایطی باید این‌گونه امرا را کشت؟
پیامبر پاسخ فرمودند: «لا ما صلوا».^۴

۲. همان.

۱. همان کتاب، ص ۲۶۰.

۴. همان کتاب، ربع اول، ص ۱۵۸.

۳. همان کتاب، ربع دوم، ص ۲۱۵.

وظایف و اختیارات امام

وظایف و اختیارات امام بستگی مستقیم به نظام ارزشی امامت و چگونگی تبیین آن دارد. غزالی در اصل با ردّ نظریه باطنیه در باب امامت به طبع وظایف و اختیارات برخاسته از این وضعیّت را هم منکر است. امام در نزد باطنیه کسی است که وارث علم پیامبر است و مقام هدایت معنوی و ظاهری مسلمانان را برعهده دارد. امام به خاطر احاطه بر علوم باطنی و انکشاف آنچه در پرده است، لاجرم ارشاد مردم به طریق او متصور است و تمامی فهم مسائل به وی بازمی‌گردد. این امامت که بر اساس قاعده «لطف» است، زعامت دنیوی و انتظام جامعه را هم برعهده دارد. در واقع امام در نظر باطنیه وارث پیامبر و عهده‌دار وظایف وی در تمامی مسائل اخروی و یا دنیوی است، تنها تفاوت در این است که بر امام وحی نازل نمی‌شود.^۱ غزالی در پاسخ باطنیه علوم را به عقلی و سمعی^۲ تقسیم می‌کند. در مورد علوم عقلی از هر کسی، حتّی «افسق الخلق»،^۳ می‌توان استفاده کرد. اما در مورد علوم سمعی شرط، متواتر بودن خبر است، و در این میان فرقی بین امام و غیرامام نیست. در مورد علوم شرعی و تکالیف نیز شرع عمل به ظنّ را جایز دانسته است و داشتن علم قطعی را شرط به عمل نمی‌داند، و تصدیق به اینکه کسانی که در اقطار عالم به انتشار علوم دینی (به واسطه پیامبر) پرداخته‌اند، واجد عصمت نبوده‌اند، خود دلیلی دیگر بر انجام تکالیف بر اساس ظنّ است. در بُعد نیازهای اجتماعی چون احتیاج به قضاوت برای رفع خصومات، اقامه حدود الله و دیگر اموری که به جمع و اجتماع مسلمانان بازمی‌گردد نیز وظایف میان مسئولان، از قبیل امیر، قاضی و دیگران، تقسیم شده است.^۴ اصولاً نیاز به عصمت با توجه به این همه واسطه در عمل و ناقلان اخبار و احادیث

۱. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۴۲.

۲. همان کتاب، ص ۱۴۳.

۳. همان.

۴. همان کتاب، ص ۱۴۴.

امری منتفی است و نیازی به آن احساس نمی‌شود. در باب معرفت به حقایق اشیا و بواطن امور نیز پاسخ غزالی علمای عامل است، یعنی همان‌هایی که مشمول لطف خاصّ خدا قرار گرفته‌اند. البتّه باید به این نکته توجه داشت که اهتمام به علمای صالح در احیاء علوم الدّین است که نمود اصلی دارد، وگرنه در فضائح الباطنیّة و اصولاً اندیشهٔ سیاسی غزالی قبل از ترک بغداد، این گرایش به بواطن و نقش علمای صالح به چشم نمی‌خورد. در واقع غزالی با پندگیری از وقایع روز و تجارب خود این اصلاحیهٔ مهم را در اندیشهٔ سیاسی خویش داخل می‌کند.

به این ترتیب، روشن می‌شود که اختیارات و وظایف امام در نظر غزالی برخاسته از نوع تبیین وی از امامت است. امام به کمک فقها به کار صدور احکام در تمامی مسائلی که به ظواهر شرع اعمّ از عبادات و یا عادات بازمی‌گردد، اشتغال دارد و به تعبیری که غزالی در احیاء علوم الدّین، به کار برده، وظیفهٔ امام و به تبع سلاطین اصلاح ظواهر و جوارح در چارچوب شرع است. در واقع انفاذ کلام امام در تمامی امور مربوط به ظواهر است، چه این امر اجرای حدود و تقریرات بوده باشد و چه جهاد باکفار و یا امر به معروف در مواقعی که اذن امام لازم بوده باشد. در تمامی این موارد فقیه صاحب نظر است. در پایان بحث امامت لازم است که به اموال و جهات دخل سلطان و یا امام نیز اشارتی رود که در جزو امکانات امام برای مخارج عمومی است.

جهات دخل سلطان خود به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شود:

۱. اموالی که از غیرمسلمانان به دست می‌آید.

۲. اموالی که از مسلمانان حاصل می‌شود.

آن بخش که از غیرمسلمانان به دست می‌آید خود بر چهار گونه است:

۱. آنچه که به قهر و غلبه به دست می‌آید؛

۲. «فیء»، یعنی اموالی که بدون کارزار حاصل می‌شود؛

۳. جزیت، که از اهل کتاب گرفته می‌شود؛

۴. «مال‌های مصالحت»، که به «شروط و معاهده ستاند».^۱

اما در مورد اموال مسلمانان تنها دو مورد بر امام یا سلطان حلال است:

۱. میراث بدون وارث؛

۲. اموالی که دارای مالک خاصی نیستند.

غیر از این دو مورد بقیه مداخل، اعم از خراج، مصادره و انواع رشوه‌ها، حرام است. یک استثنا هم در مالکیت اموال وجود دارد، آن هم املاک عراق است که عمر، خلیفه دوم، وقف مسلمانان کرده است.^۲ البته صدقه در زمان غزالی گرفته نمی‌شد و موضوع نداشت. در اموالی که محلّ خرج آن معین و مشخص نیست، دست امام یا سلطان برای خرج جهت مصالح عامه باز است. البته این باز بودن دست امام به مفهوم استفاده شخصی نیست، بلکه تشخیص و رأی امام در چگونگی هزینه به گونه‌ای که مصالح عمومی اقتضا می‌کند، پایه و ملاک قرار گرفته است. قاعدتاً دو گروه عمده از این اموال برخوردار می‌شوند، یکی کسانی که نیازمند باشند، ولی قدرت کسب دخل ندارند، و دوم گروهی که به کارهای عمومی اشتغال دارند و اگر این کارها را واگذارند، خلل و فرجی در مصالح جمع به وقوع می‌پیوندد. علماء، لشکریان، دیوان، وکیلان، وزیران و نظایر این اصناف در زمره این گروه دوم‌اند. تمامی این اصناف به گونه‌ای با دین ارتباط و پیوستگی دارند. غزالی در مورد طیبیان نیز استثنا قائل است و معتقد می‌باشد که هرچند دین به آنها وابسته نیست، بلکه محدوده کار طیبیان تن می‌باشد، ولی از آن رو که دین تبع آن است،^۳ رواست که از اموال جهت مصالح عمومی مقرری دریافت کنند. در این گروه دوم شرط دریافت مال حاجت و نیاز نیست، بلکه این به نظر و اجتهاد امام است که چه مقدار پرداخت کند، «روا که بسیار دهد و توانگر

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ربع دوم، ص ۲۹۲.

۳. همان کتاب، صص ۳۰۲-۳۰۳.

۲. همان کتاب، ص ۲۹۴.

گرداند و روا که بر کفایت اقتصار نماید».^۱

وظایف دینی

یکی از مهم‌ترین آثار سیاسی غزالی که پیش از این نیز ذکر آن رفت، نصیحة الملوک است. در این کتاب که منظور بخش اوّل آن است، غزالی به مهم‌ترین اصول اعتقادی سلطان و ایضاً قواعد رفتاری وی پرداخته است. مطالب نصیحة الملوک در واقع همان نکاتی است که غزالی سالیان پیش از آن و به هنگام اقامت در بغداد در کتاب فضائح الباطنیّة، در باب دهم، تحت عنوان «فی الوظائف الدینیة الی بالمواظبة علیها یدوم استحقاق الامامة» آورده است. این وظایف دینی به دو قسم تقسیم شده است:

۱. وظایف علمی، ۲. وظایف عملی. همین تقسیم‌بندی را غزالی در نصیحة الملوک آورده است. در نصیحة الملوک غزالی از «بیخ ایمان»، که همان اصول اعتقادی است، و «شاخ ایمان»، که قواعد کرداری می‌باشد، صحبت کرده است. در فضائح الباطنیّة، با توجه به وضعیّت سیاسی آن روز، غزالی مخاطب خود را امیرالمؤمنین که منظور مستظهر باشد، قرار داده است، در حالی که در نصیحة الملوک، که کتاب فارسی غزالی نیز هست، ملوک و سلاطین مخاطب هستند. در هر دو حال، وظایف علمی و عملی و یا به تعبیر فارسی غزالی در نصیحة الملوک، بیخ و شاخ ایمان در ارتباط با صاحبان قدرت و شوکت نوشته شده است.

۱. وظایف علمی: در اندیشه غزالی، عمل از حال برخیزد و حال بدون معرفت پیدا نمی‌شود و این آن چیزی است که غزالی، در صحبت پیرامون و راه‌ها و ابزار تحقق سیاست، طرح می‌کند. اینجا نیز به این مقدار اکتفا می‌شود که سلطان و یا امام و یا هر صاحب قدرتی، برای اصلاح خویش و ایضاً عمل به اصلاح دیگران که وظیفه اصلی وی است، نیازمند معرفت و

۱. همان کتاب، ص ۳۰۳.

علم می‌باشد. اهمّ وظایف علمی بر اساس فضائح الباطنیّة به چهار اصل است و همین چهار اصل در نصیحة الملوک گسترش یافته و در ده اصل تدوین شده است. توسعه و گسترش اصول در نصیحة الملوک در بیان صفات و ذات پروردگار و توجه آدمی به این رکن اساسی معرفت که توحید است، می‌باشد.

در اینجا برای جلوگیری از اطالة کلام، به چهار اصل مندرج در فضائح الباطنیّة اکتفا می‌شود:

(الف) اصل اوّل علمی،^۱ آن است که انسان بداند مخلوق است و این دنیا محل قرار و بقا نیست، بلکه انسان حالت مسافر را در این جهان دارد. مبداء سفر بطون مادران است، مقدار سفر، زمان حیات و مقصد سفر، خانه آخرت می‌باشد. برای طی این مسیر انسان نیازمند به زاد و توشه است. انسان باید که بر اساس حدیث «الدنيا مزرعة الآخرة» کار کند، و بهترین توشه برای جهان آخرت تقواست.

(ب) اصل دوم علمی،^۲ توجه به همین زاد و توشه راه، یعنی تقوا، می‌باشد. بر اساس حدیث پیامبر محلّ تقوا قلب است، و اصلاح و تزکیه قلب نسبت به اصلاح جوارح از تقدم برخوردار است، که جوارح از قلب تأسی پذیرند. برای این کار باید که از سیئات و یا آنچه که به دنیا متعلّق است، صرف نظر کرد و آنچه به کار آخرت می‌آید، اندوخت. از نظر غزالی، آن بخش از دنیا نیز که به کار آخرت می‌آید، و بدون آنها قوام زندگی میسر نیست، هم متعلّق به جهان آخرت است. این بحث تقوا در واقع دربرگیرنده همان مباحث مهلکات و منجیات در ربع سوّم و چهارم احیاء علوم الدّین است.

(پ) اصل سوّم این است که امام به عنوان خلیفه خداوند موظف بر اصلاح خلق است:

۱. الغزالی، فضائح الباطنیّة، ص ۱۹۵.

۲. همان کتاب، ص ۱۹۶.

ولن یقدر علی اصلاح اهل الدنیا من لا یقدر علی اصلاح اهل بلده، ولن یقدر علی اصلاح اهل البلد من لا یقدر علی اصلاح اهل منزله، و لا یقدر علی اصلاح اهل منزله من لا یقدر علی اصلاح نفسه و من لا یقدر علی اصلاح نفسه ینبغی ان تقع البدایة باصلاح القلب و سیاسة النفس، و من لم یصلح نفسه و طمع فی اصلاح و غیره و کان مغروراً کما قال الله تعالی «اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم؟!». ^۱

ت) اصل چهارم این است که انسان بداند که ترکیبی از صفات ملکی و بهیمی است و او متردّد میان صفات دوگانه است. مشایعت انسان با ملائک در علم، عبادت، عفت، عدالت و دیگر صفات پسندیده است، و مشایعت انسان با بهایم در شهوت، غضب، حقد و دیگر صفات ناپسند می باشد. انسان می تواند با صرف همت یک دسته از این صفات را در خود غلبه دهد یا به صفات ملکی آراسته کند، و یا اینکه با پیروی از صفات بهیمی به بهایم و سیاح متّصل شود. البتّه در جهان آخرت هرکس نسبت به صفتی که ملکه وی بوده است، محشور خواهد شد. ^۲

۲. وظایف عملی: وظایف عملی بسیار هستند که غزالی به اهمّ آنان در فضائح الباطنیّة و نصیحة الملوک اشاره می کند. مطالب وظایف عملی در فضائح الباطنیّة و شاخ ایمان در نصیحة الملوک، یکی بیش نیست و آن مقدار اختلاف در قسمت وظایف علمی نیز محو گشته است.

این وظایف بخشی در خصوص رابطه میان انسان و خدایش است، همچون نماز و روزه و دیگر فرایض، و بخشی دیگر میان امام و یا سلطان با خلق می باشد. این رابطه میان سلطان و خلق به شکل پسندیده «عدل» نام دارد و اگر غیر از این باشد، متّصف به صفت ظلم می شود. امکان بخشایش در قصوری که در روابط میان خلق و خدا پیش آمده وجود دارد،

۲. همان کتاب، ص ۱۹۵.

۱. همان کتاب، صص ۱۹۸ - ۱۹۹.

ولی آنچه که به روابط با خلق ارتباط دارد، «در قیامت به هیچ حال فرو نگذارند».^۱ اهمّ این وظایف عملی در برقراری عدل و انصاف با رعیت در ده اصل است.^۲

۱. امام، سلطان و یا والی باید که قدر ولایت را بداند. ولایت نعمتی است که هر کسی که شئون آن را رعایت کند، سعادت عظمی یابد که هیچ سعادت بی پایه آن نرسد، و اگر که تقصیر و کوتاهی کند، مستوجب بلا و شقاوت بزرگی خواهد بود. غزالی روایات بسیاری در اهمیّت کار ولایت آورده است، از جمله در سعادت بی که از عدل و انصاف بر رعیت حاصل می شود به حدیث «یک روز عدل سلطان عادل فاضل تر از عبادت شصت ساله است»، استناد می کند. در اجتناب از خطر ظلم می توان به روایات متعدّدی از پیامبر که خداوند بهشت را به سلطان ظالم حرام گردانده و یا به آتش دوزخ و دوری از رحمت خود وعده فرموده، اشاره کرد، از جمله «هر که وی را بر مسلمانان ولایت دهند و وی ایشان را چنان نگاه ندارد که اهل بیت خویش را، گوجای خویشتن در دوزخ فراگیرد».^۳

۲. سلطان و یا امام باید همواره تشنه دیدار علمای دین و شنیدن نصیحت ایشان باشد. به همین نسبت امام و یا سلطان باید که از دیدار علمای حریص بر دنیا که با ثنا و ستایش خود، وی را مستحق دوزخ می گردانند، اجتناب کند، «و عالم دیندار آن بود که بدو طمع ندارد و انصاف وی بدهد».^۴

۳. سلطان و یا امام نباید تنها به این راضی باشد که خود ظلم نکند، بلکه باید وابستگان، اعمّ از غلامان و یا گماشتگان خود را نیز از ظلم بازدارد.

۱. غزالی، نصیحة الملوك، ص ۱۴ به بعد، که منطبق با صفحات ۲۰۲ به بعد فضائح الباطنیّة

۲. همان.

است.

۴. همان کتاب، ص ۲۷.

۳. همان کتاب، ص ۱۹.

و به ظلم ایشان رضا ندهد که او را از ظلم ایشان بپرسند
چنان که از ظلم وی بپرسند.^۱

۴. والی باید از تکبر پرهیزد، چرا که تکبر موجب خشم می‌گردد و خشم باعث میل به انتقام در سلطان و یا امام می‌شود؛ «اما چون این خشم غالب شود، باید که چه کند تا در همه کارها میل به جانب عفو کند و کرم و بردباری پیش گیرد و بداند که چون این پیشه گرفت مانند انبیا و اولیا باشد، و چون خشم راندن پیشه گیرد مانند سباع و ستوران باشد».^۲

۵. امام یا سلطان لازم است که در وقایعی که پیش می‌آید، خود را جای رعیت گذارد و آن موقع آنچه را که بر خود پسندید، اعمال کند.

هرچه به خود نپسندد، هیچ مسلمان را نپسندد و اگر بپسندد غش و خیانت کرده باشد در ولایت.^۳

۶. امام یا سلطان باید که نسبت به احتیاجات و انتظارات رعیت حساسیت داشته باشد و برآورده کردن نیازهای آنان را به انجام عبادات مستحبی برتر شمرد که همین رفع نیاز خود از همه عبادات مستحبی بهتر است.

۷. امام یا سلطان باید از افتادن در دام شهوات پرهیز کند و میل به جامه‌های نیکو و یا طعام‌های خوش نداشته باشد و در همه امور قناعت را سرمشق خود سازد، که «بی قناعت عدل ممکن نشود».^۴

۸. امام یا سلطان باید که تمامی کارها را از روی رفق و مدارا انجام دهد و از خشونت و سختی تا حد امکان پرهیزد و از پیامبر روایت شده است: هر والی که با رعیت خویش رفق نکند، با وی در قیامت رفق نکنند.^۵

۱. همان کتاب، ص ۳۶.

۲. همان کتاب، ص ۴۰.

۳. همان کتاب، ص ۴۶.

۴. همان کتاب، ص ۴۸.

۵. همان کتاب، ص ۴۹.

۹. امام یا سلطان باید که خشنودی همگان را در چارچوب شرع طالب باشد، که از پیامبر نقل شده است:

بهترین اَمّت من آنند که شما را دوست دارند و شما ایشان را دوست دارید، و بترین اَمّت من آنند که شما را دشمن دارند و شما ایشان را دشمن دارید.^۱

۱۰. امام یا سلطان نباید جویای رضایت هیچ کسی برخلاف شرع بوده باشد. از پیامبر روایت شده است:

هر که خشنودی حقّ تعالی در ناخشنودی خلق جوید، خدای از او خشنود شود و خلق را از او خشنود کند، و هر که خشنودی خلق در ناخشنودی خدای جوید، چون طاعت نافرمودن و کارهای دین بدیشان نیاموختن و انسان را طعام حرام دادن و مزد مزدوران بازگرفتن و کابین زن نادادن، حقّ تعالی از او ناخشنود بُود، و خلق را بیزار و ناخشنود گرداند.^۲

۱. همان کتاب، ص ۵۰.

۲. همان کتاب، ص ۵۱.

از همین مجموعه منتشر شده است:

درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

دفتر دوم

* پاسخ اسماعیلیه به دعاوی غزالی

هانری کربن، ترجمه حاتم قادری

* آیین سیاسی اشراقی؛ پاسخی گنوستیک به غزالی

محمد کریمی زنجانی اصل

* غزالی و علم الادیان

هرمان لندولت، ترجمه احمد کاظمی موسوی

* غزالی و اسماعیلیان (مروری بر "فضائح الباطنیة")

شادروان محمد جعفر محبوب

* فضائح الباطنیة غزالی و دامغ الباطل علی بن الولید

مهدی محقق

* غزالی بزرگ

علی نقی منزوی

از همین مجموعه منتشر شده است:

درآمدی بر چالش آرمان واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی

* فارابی، سیاست ارسطو و پولس پارسی

مریم اردستانی

* اندیشه کشورداری نزد فارابی

محمد تقی دانش‌پژوه

* مسئله تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی

هانز دایبر، ترجمه شهرام پازوکی

* پیش‌زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی

هانس دایبر، ترجمه حسین بادامچی

* فارابی و تلخیص نوامیس افلاطون

محمد حسین ساکت

* تقابل افلاطون و ارسطو در اندیشه سیاسی فارابی

حمید عنایت، ترجمه علی مرتضویان

* فارابی و ابن‌راوندی

یوزف فان‌اس، ترجمه محمد ساوجی

* نظر فارابی درباره تبادُل فرهنگ‌ها

عبدالجواد فلاطوری

* فارابی و سهروردی؛ تفاوت دو آموزه سیاسی

محمد کریمی زنجانی اصل

و چند مقاله دیگر

از همین مجموعه منتشر شده است:

اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی

* خاستگاه ایرانی کلمه "حق" (تفسیری بر "انا الحق" حلاج)
پرویز اذکائی

* ادیان ایرانی در نگاه ابوحاتم رازی
ساموئل اشترن، ترجمه افسانه منفرد
* ابن ریوندی و کتاب الزمرد؛ بازنگری یک نظریه
محمد کاظم رحمتی

* نخشبی و جنبش قرمطیان خراسان
رضا رضازاده لنگرودی

* فارابی و سجستانی؛ عقل و شرع در نگاه معلم و فیلسوف
محمد کریمی زنجانی اصل

* ابویعقوب سجستانی و تناسخ
ویلفرد مادلونگ، ترجمه محمد کریمی

* ابویعقوب سجستانی و هفت قوه عقل
ویلفرد مادلونگ، ترجمه علی مرتضویان

* معانی ضمنی سیاسی در فلسفه رازی
پل واکر، ترجمه محمد جواد اسماعیل زاده

* ابویعقوب سجستانی و رسالة الباهرة

به کوشش بستان هیرجی، ترجمه مرتضی اسعدی و...

و چند مقاله دیگر

از همین مجموعه منتشر شده است:

ابن سینا و جنبش‌های باطنی

- * نخستین داعیان اسماعیلی شمال غربی ایران
ساموئل م. اشترن، ترجمه فریدون بدره‌ای
- * پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه
محمدعلی امیرمعزی
- * درآمدی بر فقه اسماعیلیه: قاضی نعمان و کتاب الايضاح
محمد کاظم رحمتی
- * جنبش قرمطیان بحرین
رضا رضا زاده لنگرودی
- * زندانی یُمگان، زندانی شیلان
محمدحسین ساکت
- * ابن سینا و منطق المشرقین؛ خاستگاه و معنای حکمت مشرقی
محمد کریمی زنجانی اصل
- * بدعت‌نگاری اسماعیلیه و حدیث هفتاد و دو فرقه
پل واکر، ترجمه پروانه عروج‌نیا
- * کیهان‌شناسی پیشا فاطمی اسماعیلیه
هاینتس هالم، ترجمه حمیده نورانی نژاد

در جریان سرکوب‌های معرفتی در ایران، دگراندیشی همواره در کانون مجادلات و ستیزه‌جویی‌های چند وجهی نهاد قدرت و هم‌اندیشان و چالشگرانش قرار داشته است. در عین حال، روند تحولات سیاسی / اجتماعی / فرهنگی / معرفتی دوران اسلامی و سیر عمومی حوادث و رخدادها، متن‌های نگاشته در ردّ دگراندیشان را با چنان تنوع و گونه‌گونی و تناقض‌هایی آراسته که اکنون بدون نقد و تحلیل تاریخی و بدون برخورداری از نگاهی آسیب‌شناسانه، نمی‌توان با آنها روبرو شد و به داوری پرداخت. به ویژه که در این متن‌ها، به مرور زمان، دگراندیشی و وام‌واژه‌های مربوط بدان - چون «زندیق»، «اباحی»، «دهری» و... -، معنایی بیش از پیش سیاسی به خود گرفته‌اند و ساز و کاری حذف‌نگر یافته‌اند؛ ساز و کاری که بازتاب و بسامدش را بیش از همه در آثار نگاشته در جریان کشاکش‌های دوسویه‌ای می‌توان دید که در یک سوی آن امام محمد غزالی به عنوان برجسته‌ترین هم‌اندیش دستگاه خلافت عباسی قرار دارد و در سوی دیگرش اسماعیلیان به عنوان مهم‌ترین چالشگر و ستیزه‌جوی عباسیان رخ می‌نمایانند.